

unité et conflits dans l'église



René Beaupère

Leslie Dewart

Fernand Dumont

Claude Gerest

José Maria Gonzalez-Ruiz

Jean-Jacques Paquette

Étienne Trocmé

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

Conditions d'Abonnement

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1er janvier

France : 30 francs. Abonnements de soutien : 50 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Etranger : 35 francs

Belgique et Luxembourg
La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles C. C. P. 1291.52

Pays-Bas
H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. : 85843

Italie
Pia Societa San Paolo, 8, via Pio Decimo, 00193 Roma. C.C.P. : 1.18976
Centro Dehoniano, via Nosadella, 6 40.100 Bologna. C.C.P. 8/15575

Canada et U. S. A.
Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Suisse
Columba Frund, 8, rue du Botzet, Fribourg C.C.P. : IIa 1975

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,50 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie - 2, place gailleton, lyon 2
tél. 37-49-82 — c. c. p. lyon 3038.78

sommaire

unité et conflits dans l'église

tome XX — juin - juillet 1971 — n° 103

une tâche à accomplir

Il y a quelques années, lorsque les catholiques parlaient de « la question de l'unité », ils dési-gnaient avant tout les recherches en cours sur le rapprochement entre les Eglises. Depuis lors, l'Eglise catholique a suffisamment connu de tensions et de conflits internes pour que cette même expression puisse désormais s'appliquer à sa propre situation : l'unité dont l'Eglise catho-lique était si fière est devenue une question pour beaucoup de ses membres. Il n'est d'ail-leurs pas rare d'entendre que les lignes de division ne passent plus seulement entre les Eglises, mais bien à l'intérieur de chacune d'entre elles. Habitués à une vision extrêmement monoli-thique de l'unité ecclésiale, sachant cependant que l'avenir ne peut pas consister à rétablir la situation d'antan, nous sommes dans un entre-deux qui donne lieu, comme c'est toujours le cas dans de telles circonstances, aux interprétations les plus divergentes. Pour les uns, « l'apos-tasie, l'hérésie, le schisme jouissent d'une totale impunité dans l'Eglise » ; pour les autres, les tolérances survenues ne sont que miroitement de surface et les véritables conflits sont tou-jours soigneusement étouffés.

Une des facilités dans lesquelles nous tombons trop fréquemment consiste à donner une inter-prétation immédiatement théologique aux différentes attitudes en cours. S'il faut espérer que l'enjeu dernier des conflits qui divisent les chrétiens a quelque chose à voir avec l'Evangile du Christ, il serait naïf de penser que la fidélité à l'Evangile est seule en cause. On court sans cesse le risque de ne pas voir que, derrière les propos ou les options qui s'affrontent, se joue un con-flit entre des cultures ou des visions du monde différentes, dont les racines ne sont pas à rechercher purement et simplement dans une plus ou moins grande fidélité à l'Evangile. Il ne s'ensuit certes pas que n'importe quelle position soit compatible avec l'Evangile, mais il vaut mieux être prémuni contre le danger d'identifier purement et simplement sa propre vision de l'unité chrétienne avec le dessein éternel de Dieu !

On se réfère souvent à l'unité de l'Eglise primitive pour mieux dénoncer le scandale des con-flits qui traversent l'Eglise d'aujourd'hui. Cette vision idéalisée des premières communautés chrétiennes ne correspond guère à la réalité : c'est ce que montre Etienne Trocmé dans l'article qui ouvre ce numéro. Il n'est souvent rien de tel que de s'en référer à la véritable histoire pour ne pas juger trop rapidement la situation présente. Il n'est pas rare, en effet, qu'une interprétation purement négative des conflits actuels prenne appui sur une représentation idyl-lique de l'Eglise primitive. Si l'on s'en réfère à l'histoire postérieure, on verra également qu'il n'est pas très facile de manier les termes d'unité, d'orthodoxie, d'hérésie et de schisme. Claude Gerest apporte à ce sujet un certain nombre de précisions dont l'intérêt est évident.

pour qui tente d'interpréter la situation actuelle. On ne peut saisir la naissance des hérésies ou des schismes si l'on fait abstraction des affrontements culturels, sociologiques, politiques, qui les ont vu naître. Il nous faut, aujourd'hui également, comprendre notre situation, en tenant compte de ces différences. Les analyses sociologiques de Fernand Dumont et Jean-Jacques Paquette, chacune selon sa propre perspective, nous permettront ainsi de mieux percevoir ce qui entre en jeu lorsque nous nous parlons de conflit et d'unité dans l'Eglise.

L'ensemble des approches précédentes n'ont aucunement pour but de repousser indéfiniment la question de la vérité, mais doivent au contraire permettre de la mieux poser. C'est, en effet, au nom d'une certaine compréhension de la vérité que les uns considèrent tout conflit comme nuisible alors que d'autres y voient la source féconde par laquelle plus de vérité parvient à la lumière. La façon dont on conçoit l'unité est fonction de la représentation que nous avons de la vérité. Or, à ce niveau même, nous vivons à une période où meurt peu à peu une conception de la vérité héritée du monde grec et avec laquelle la foi chrétienne avait fait alliance, et où naît une autre façon de concevoir le vrai. Leslie Dewart nous indique l'ampleur de cette transformation culturelle et la conséquence qu'elle ne manquera pas d'avoir sur notre compréhension de l'unité ecclésiale.

L'œcuménisme fut, dans l'histoire récente, le fer de lance de la question débattue au cours de ce cahier. Mais n'est-il pas devenu aujourd'hui un problème dépassé ? Beaucoup sont tentés de le penser. En fait, un certain œcuménisme est mort, mais un autre est en train de renaître, comme nous le montre René Beaupère. La question de l'unité deviendra dans l'avenir une question plus œcuménique encore que dans le passé.

C'est José Maria Gonzàlez-Ruiz qui tente, pour clore ce cahier, d'ouvrir les perspectives théologiques, à la fois théoriques et pratiques, qui éclairent nos recherches actuelles. L'unité de l'Eglise du Christ est possible, mais pas à n'importe quelle condition. C'est dans la mesure où les chrétiens se rencontreront dans une même action pour la suppression des divisions qui opposent les hommes que l'Eglise sera « le sacrement de l'unité du genre humain ».

ont collaboré à ce numéro

René BEAUPÈRE, dominicain, directeur du *Centre Saint Irénée*, à Lyon.

Leslie DEWART, professeur de philosophie, *Institute of Christian Thought*, à l'Université de Toronto, Canada.

Fernand DUMONT, professeur à l'*Institut supérieur des sciences humaines* de l'Université Laval (Québec), Canada.

Claude GEREST, dominicain, professeur d'histoire ecclésiastique.

José Maria GONZALEZ-RUIZ, théologien espagnol.

Jean-Jacques PAQUETTE, professeur à l'*Institut de sociologie* des Facultés Catholiques de Lyon.

Etienne TROCMÉ, professeur d'exégèse à la Faculté protestante de théologie de Strasbourg.

naissance de l'unité ecclésiale

Nous idéalisons l'Eglise du premier siècle, alors que tout indique qu'elle n'a pas connu l'unité que nous lui attribuons. Les rivalités de Pierre et de Jacques, l'existence d'un véritable schisme helléniste dans l'Eglise de Jérusalem, l'attitude des Eglises d'Antioche et de Jérusalem à l'égard de Paul ainsi que les luttes entre partis dans les Eglises fondées par ce dernier, en témoignent amplement. A la fin du premier siècle, alors même que l'évêque commence à prendre çà et là un rôle privilégié, se produit un véritable vide institutionnel entre les Eglises : on a un régime congrégationaliste. Au IIe siècle, des schismes naissent dans la plupart des Eglises de langue latine et de langue grecque, et les Eglises « orthodoxes » demeurent elles-mêmes divisées sur de nombreux points.

Il n'en reste pas moins que la recherche d'unité ecclésiale est une aspiration partout présente dès le début : Pierre, Jacques et Paul en témoignent aussi. Après la crise des années soixante, on en trouve de nombreuses expressions dans la littérature ecclésiale. C'est surtout dans la seconde moitié du IIe siècle que cette volonté d'unité produit des fruits durables. La recherche de l'unité a ses racines dans une référence commune au Jésus de l'histoire et au Christ ressuscité, dans le message évangélique, dans le baptême et le repas eucharistique, bien que chacune de ces références ait donné lieu à de vives divergences. Mais le facteur le plus puissant de l'unité ecclésiale fut la certitude que l'action eschatologique de Dieu se déployait dans la prédication de l'Evangile. L'Eglise, presque exclusivement conçue comme Eglise locale, ne peut donner que des signes annonciateurs, toujours provisoires, du rassemblement eschatologique. Mais aussi importante que soit l'unité visible, elle demeure seconde par rapport à la liberté de l'Evangile.

Il est courant d'évoquer l'Eglise ancienne comme l'exemple parfait d'unité ecclésiale. Lorsque les limitations apportées à cette unité par les schismes et par les hérésies de ce temps sont rappelées, l'âge d'or unitaire est volontiers reporté au Ier siècle, à ce « siècle apostolique » que les écrits du Nouveau Testament nous font connaître et où, pense-t-on, il n'y avait pas encore place pour les divisions entre frères chrétiens, parce que les apôtres et leurs successeurs immédiats étaient reconnus par tous comme interprètes de la foi commune.

Cette conception de la situation de l'Eglise au Ier siècle est naïve. L'unité de foi et d'organisation paraît bien moins assurée au sein du christianisme de ce temps, dès qu'on lit d'un peu près le Nouveau Testament. Un savant allemand (W. Bauer) a même pu soutenir que le christianisme des premières générations, loin d'aller de l'unité primitive à la diversification croissante, a en fait évolué de la plus totale dispersion doctrinale à une relative unité. Cette thèse s'appuie sur de solides arguments, ce qui lui a valu de nombreuses adhésions.

Pourtant, elle aborde le phénomène chrétien par un seul de ses côtés, celui de la doctrine, en négligeant l'aspect psychologique et l'aspect sociologique de ce mouvement. Bien qu'elle soit fort ancienne, cette erreur de perspective n'est pas pour autant justifiée, car la doctrine n'avait pas encore grande importance au Ier siècle. Essayons donc de l'éviter, tout en conservant ce que la thèse de Bauer a de stimulant.

Si l'on tient compte de toutes les dimensions de la vie ecclésiale, on est conduit à dire à la fois que l'Eglise du Ier siècle n'a jamais connu l'unité, qu'elle y a constamment aspiré et que cette aspiration est le signe d'une unité plus profonde dont nous pouvons peut-être retrouver la clé.

I

conflits et schismes dans l'église primitive

Comment croire, dira-t-on, que le christianisme du Ier siècle n'a pas connu l'unité de l'Eglise, quand nous lisons par exemple en *Actes*, 4, 32 que « *la foule de ceux qui avaient cru n'avait qu'un cœur et qu'une âme* » ? La réponse est facile : outre qu'il s'agit d'une description postérieure d'un demi-siècle à la période qu'elle évoque et visiblement un peu idéalisée, il s'agit des toutes premières années de la seule Eglise de Jérusalem. L'unité était facile dans un cadre aussi limité et pourtant elle a été fragile même à ce niveau.

1 les difficultés au sein de l'église de jérusalem

Sans que nous sachions très bien comment, Pierre et les Douze ont dû céder leur place, à la tête de l'Eglise de Jérusalem, à Jacques, frère du Seigneur, après une période de direction en commun. Ce remplacement a peut-être été progressif et opéré à l'amiable, mais il a été sans aucun doute le résultat d'une certaine rivalité entre Pierre et Jacques, l'un et l'autre bénéficiaires d'une apparition personnelle du Ressuscité. La véné-

rable tradition reproduite par Paul en 1 *Corinthiens,* 15, 3 s. atteste ce parallélisme (vv. 5-6 et 7) et montre qu'un compromis avait résolu pour un temps la difficulté qu'il soulevait. D'autres indices montrent qu'après son départ de Jérusalem Pierre a parfois agi d'une façon inacceptable pour Jacques (*Gal.,* 2, 11 s). Bref, même s'il n'y a pas eu une Eglise de Pierre et une Eglise de Jacques, on s'est sûrement trouvé dangereusement près d'un tel vis-à-vis, avant et après le compromis temporaire attesté par *Galates,* 1, 18-19 et 2, 1-10.

Il y a même plus grave. *Actes,* 6, 1 s., nous rapporte un conflit au sein de l'Eglise de Jérusalem entre « Hellénistes » et « Hébreux », à une date inconnue, mais sûrement postérieure de peu à la fondation de l'Eglise. Ce heurt est raconté avec beaucoup de sobriété, mais semble avoir en fait été plus grave que l'incident insignifiant décrit par *Luc,* car il donne le signal d'une activité propre aux « Hellénistes » et d'une persécution dirigée contre eux par les autorités juives (*Actes,* 6 à 8).

Chassés de Jérusalem, les « Hellénistes » mènent une active campagne missionnaire (*Actes,* 8, 11-19 s.) qui suscite quelque inquiétude à Jérusalem (*Actes,* 8, 14 s. ; 11, 22 s.). De nombreuses années plus tard, les mêmes « Hellénistes » n'ont que des relations distantes avec l'Eglise de Jérusalem dirigée par Jacques (*Actes,* 21, 8 s). Comme le discours d'Etienne au chapitre 7 nous révèle chez eux une pensée originale, qui rejetait le Temple où la majorité des chrétiens se rendaient assidûment, il est presque certain qu'il y a eu un véritable schisme helléniste dès les premières années de l'Eglise de Jérusalem. Il se pourrait même que tel ou tel des livres du Nouveau Testament qui tranche sur les autres par ses idées ou son style — comme l'*Epître aux Hébreux* ou, plus vraisemblablement, une première édition de l'Evangile selon *Marc* — remonte à cette Eglise schismatique.

2 paul et les églises d'antioche et de jérusalem

La situation est beaucoup plus claire en ce qui concerne Paul, dont les épîtres nous apprennent les combats et les intransigeances. Après de longues années de coopération avec Barnabas, fidèle représentant de l'Eglise de Jérusalem auprès du monde hellénistique, il rompt avec celui-ci (*Actes,* 15, 36-41 ; *Gal.,* 2, 13) pour des motifs qui nous restent obscurs, mais qui relèvent de la trop grande soumission de Barnabas envers les dirigeants jérusalémites. Cette rupture va beaucoup plus loin qu'une simple querelle, car elle semble bien avoir fait de Paul un véritable hors-la-loi

aux yeux des Eglises d'Antioche et de Jérusalem. Lancé dans une vaste entreprise missionnaire qui va aboutir à la constitution de nombreuses communautés sur le pourtour de la Mer Egée, Paul se trouve ainsi placé à la tête d'une Eglise schismatique. Il n'y a aucune raison de penser que le schisme en question a été surmonté avant la mort de Paul. L'accueil reçu par l'apôtre à Jérusalem lors de sa dernière visite a été frais, même au témoignage du conciliateur qu'est l'auteur des *Actes des Apôtres* (*Actes*, 21, 17 s.) et l'arrestation de Paul n'a suscité aucun geste de solidarité de la part de Jacques. Même après la disparition du grand schismatique, il est douteux que ces Eglises se soient réconciliées avec les communautés groupées autour des héritiers de Jacques et de Pierre. La sévérité de l'*Epître de Jacques* envers des idées qui remontent à Paul (*Jacques*, 2, 14-26), mais aussi envers des milieux ecclésiaux du type paulinien (*Jacques*, 2, 1 - 13 et 3, 1 - 13), montre que vers 80-90 le schisme subsistait. Le *Livre des Actes*, avec sa curieuse tentative pour faire de Paul le seul héritier légitime des Douze, atteste pour sa part que, vers les mêmes dates, les Eglises de Grèce, de Macédoine et d'Asie cherchaient la réconciliation sans renoncer à leurs prétentions. La publication des épîtres pastorales et de la collection des épîtres de Paul vers la fin du Ier siècle témoigne enfin de la persistance d'un courant paulinien peu porté au compromis, même si la *Première épître de Clément* suggère à la même époque une certaine résorption du schisme, l'Eglise de Rome — non paulinienne — s'y adressant amicalement à la plus paulinienne des communautés fondées par Paul, celle de Corinthe.

3 conflits et tendances hérétiques dans les communautés locales

Nous savons par ailleurs qu'il y avait des tensions et des conflits à l'intérieur des communautés locales. Sans même revenir sur ceux qui ont marqué très tôt la vie de l'Eglise de Jérusalem, on peut dire que celle-ci avait parfois fort à faire pour apaiser ses extrémistes, pharisiens (*Actes*, 15, 1 à 5) ou zélateurs de la Loi (*Actes*, 21, 20 s.), dont Paul lui-même redoutait l'intransigeance (*Gal.*, 2, 3-5). Le tableau que l'apôtre des Gentils fait des partis dans l'Eglise de Corinthe (1 *Cor.*, 1, 11 s.), les tensions entre les « spirituels » et les « faibles » qu'il évoque fréquemment (*Rom.*, 14 et 15 ; 1 *Cor.*, 8, 7-13 ; etc.), les luttes parfois sans espoir qu'il a dû soutenir pour empêcher telle ou telle Eglise de se détacher de lui (*Galates !*) ne laissent aucun doute. Il y avait dans ces communautés de puissantes forces centrifuges qui menaçaient leur unité intérieure ou leurs liens avec d'autres Eglises.

Ces forces n'ont pas cessé de s'exercer avec la disparition de la première génération. Les Eglises d'où sont issues les épîtres pastorales et la plupart des épîtres dites « catholiques » sont aux prises avec des hérétiques plus ou moins intégrés à la communauté et en qui l'on peut reconnaître, avec des nuances, des ancêtres des docteurs gnostiques du IIe siècle (1 *Timothée,* 4, 1s. ; 2 *Tim.,* 3, 1s. ; *Tite,* 1, 10s. ; 1 *Jean,* 2, 18s. ; 4, 1s. ; etc.). Le troisième tiers du Ier siècle a par ailleurs vu naître un schisme d'une extrême gravité dont le Nouveau Testament ne nous dit rien parce que ses livres proviennent tous des Eglises de langue grecque. La mort de Jacques en 62 et l'affaiblissement subi par l'Eglise de Jérusalem après la guerre juive de 66-70 ont rompu les liens qui unissaient jusque là des Eglises de l'arrière-pays palestinien, syrien et mésopotamien aux Eglises des côtes de la Méditerranée. Toutes les Eglises de langue araméenne ont désormais évolué de leur côté et éprouvé beaucoup de peine à accepter les normes doctrinales ou disciplinaires qui leur paraissaient « grecques ». Certaines d'entre elles, rejointes par des communautés de langue grecque, ont même constitué une « Eglise des pauvres » (ou ébionite) dont l'anti-paulinisme farouche et le légalisme ont fait scandale aux yeux des théologiens orthodoxes des siècles suivants.

4 la fragilité de l'unité ecclésiale après la ruine de jérusalem

La ruine de Jérusalem et la disparition de l'autorité exceptionnelle dont son Eglise jouissait jusque vers 60-70, dans les communautés chrétiennes du monde entier, ont d'ailleurs porté un coup supplémentaire à l'unité ecclésiale. La primauté reconnue à l'Eglise-mère maintenait une certaine unité, malgré les divergences évoquées ci-dessus. Lorsque cette communauté eut disparu, son autorité œcuménique ne fut remplacée par rien. Les Eglises chrétiennes de la fin du Ier siècle, même lorsque rien ne les oppose, n'ont plus entre elles le moindre lien institutionnel, sauf peut-être à l'intérieur de certaines des régions évangélisées par des disciples de Paul (cf. en particulier *Tite,* 1, 5). C'est un régime congrégationaliste à peu près pur qui l'emporte à cette époque, même si l'évêque commence à prendre çà et là un rôle privilégié (cf. en particulier les *Lettres d'Ignace d'Antioche,* un peu postérieures, il est vrai). Il n'est pas inutile de souligner la fragilité de l'unité ecclésiale dans un tel vide institutionnel.

On s'explique aisément, dans ces conditions, la gravité extrême des nouvelles menaces contre l'unité surgies au IIe siècle. Nous n'avons pas à les évoquer en détail ici. Il suffira de rappeler que les théologiens gnostiques, Marcion et Montan, ont, chacun à sa façon, provoqué des schismes dans

la plupart des grandes Eglises de langue grecque et de langue latine. A la fin du IIe siècle, il y avait dans la plupart des grandes villes de l'Empire romain, face à l'Eglise « orthodoxe », une Eglise marcionite et une Eglise montaniste, ainsi que des conventicules gnostiques. Les Eglises « orthodoxes » elles-mêmes, malgré l'effort de rapprochement qu'elles avaient fait pour résister à tant d'assauts conjugués, restaient profondément divisées sur des points comme la date de Pâques, les limites du canon du Nouveau Testament, la discipline ecclésiastique, etc., sans même parler du particularisme des Eglises syriaques.

C'est donc bien un tableau de désunion et d'instabilité que les Eglises des Ier et IIe siècles nous offrent. Faut-il en conclure que la recherche de l'unité ecclésiale est une aspiration tardive, inconnue des premiers chrétiens et que nous aurions héritée des siècles de « chrétienté » ? Assurément pas, car cette aspiration est partout présente au Ier siècle.

II

une aspiration à l'unité malgré les divisions

1 le souci de l'unité partout présent

Alors que Pierre et Jacques étaient en concurrence pour revendiquer l'héritage spirituel de Jésus, ils sont parvenus, nous l'avons dit, à un compromis qui leur a permis de diriger ensemble l'Eglise de Jérusalem pendant au moins quelques années. Par la suite, Pierre a eu l'humilité de reconnaître l'autorité de Jacques (*Gal.*, 2, 12 ; *Actes*, 12, 17), par souci d'unité certainement. Cela a permis à Jacques d'exercer une influence morale, non seulement sur l'Eglise de Jérusalem, mais aussi sur un très grand nombre de communautés locales, en particulier celles qui étaient issues de l'activité missionnaire de Pierre (*Gal.*, 2, 6s. ; *Actes*, 9, 32, à 11, 18 ; 15, 7s.). Pendant quinze ou vingt ans, jusqu'à la mort de Jacques en 62, on peut dire que les Eglises chrétiennes acceptent dans leur majorité un chef suprême. Les Hellénistes sont restés à l'écart de cette unité. Mais Paul, en dépit de son intransigeance vis-à-vis des « gens de Jacques » (*Gal.*, 2, 12), n'a pas écarté l'idée d'un rassemblement autour de l'Eglise de Jérusalem. Bien au contraire, il a dépensé beaucoup d'énergie pour organiser dans les Eglises qu'il avait fondées une collecte en faveur des « saints » de Jérusalem (*Rom.*, 15, 25s. ; 1 *Cor.*, 16, 1s. ; 2 *Cor.*, 8, 1s. ; 9, 1s.) et pour y constituer une délégation qui aille avec lui porter aux destinataires la somme recueillie auprès des fidèles. Il ressentait donc un besoin d'unité qu'il avait su faire

partager à ses convertis. Même si sa démarche a échoué, comme il le craignait (*Rom.*, 15, 30 s.), elle atteste l'existence d'une force centripète susceptible de compenser, dans une certaine mesure, l'absence d'institutions centrales.

Après la grande crise des années soixante, l'aspiration à l'unité s'exprime surtout sur le plan littéraire. Les Evangiles selon *Matthieu* et selon *Luc* rassemblent, autour du plan de *Marc*, tout le contenu de la tradition synoptique et lui assurent ainsi une autorité considérable auprès de tous les chrétiens à qui l'Evangile selon *Marc* apparaissait encore comme une œuvre partisane. Le *IVe Evangile* lance des appels à l'unité et à l'amour mutuel entre disciples, qui s'appliquent sans aucun doute aux diverses tendances ecclésiales qui se réclamaient de chacun des Douze (cf. en particulier les chapitres 13 à 17); même si cette grande voix n'a pas été entendue, elle a au moins exprimé le désir d'unité présent chez beaucoup de chrétiens. Le *Livre des Actes* se fait pour une part l'écho du même souci en donnant de Pierre et de Paul, fondateurs de deux groupes d'Eglises, des portraits extrêmement proches l'un de l'autre et en soulignant la continuité de l'action de Paul par rapport à celle de Pierre.

L'aspiration à l'unité devient presque une idéologie dans la *Première épître de Clément,* où les conséquences néfastes de l'envie et de la haine sont longuement dénoncées, et dans les *Lettres d'Ignace d'Antioche,* où l'évêque est présenté comme le garant de l'unité ecclésiale. Mais c'est à une époque encore postérieure, dans la seconde moitié du IIe siècle, qu'on la voit produire, dans les Eglises orthodoxes, des fruits durables : adoption progressive d'une profession de foi commune aux principales Eglises ; uniformisation des ministères ecclésiastiques et généralisation de l'épiscopat monarchique ; acceptation générale du principe d'un canon du Nouveau Testament et des grandes lignes de celui-ci. Tout cela s'est produit d'une façon instinctive, en réaction contre la menace des diverses hérésies et pour donner satisfaction à l'exigence d'unité que les chrétiens ressentaient partout.

L'aspiration unitaire s'est parfois traduite en institutions dépassant le cadre local. Mais les forces centrifuges étaient si puissantes que ces institutions ont toutes échoué assez rapidement. Le groupe des Douze, dont le rôle semble capital dans les premiers chapitres du *Livre des Actes,* disparaît très vite, si l'on en croit *Gal.*, 1, 18, à 2, 10, et l'absence de toute mention

de son existence après *Actes,* 6, 2. Les « colonnes » de l'Eglise de Jérusalem, Pierre, Jacques et Jean (*Gal.,* 2, 9), n'ont exercé leur autorité, à Jérusalem et bien au-delà, que pendant quelques années, pour céder la place ensuite à Jacques. Celui-ci a exercé une sorte de primauté, mais, à sa mort, aucun successeur n'a pu reprendre ce rôle. Quant à Paul, son autorité a été contestée jusque dans les Eglises fondées par lui et n'a jamais réussi à dépasser les limites de ce groupe assez restreint de communautés, comme le montre bien l'*Epître aux Romains,* avec toutes les précautions oratoires qu'elle prend pour faire accepter les idées pauliniennes par des chrétiens indépendants. Après les années 60, les institutions unitaires n'existent plus.

2 les racines de l'aspiration à l'unité

C'est donc dans d'autres domaines que l'aspiration à l'unité agit et qu'elle a ses racines.

La référence au Jésus de l'histoire et au Christ ressuscité

Il est certain que la référence commune au Jésus de l'histoire a beaucoup fait pour alimenter cet espoir de surmonter les divisions. Avoir eu le même Maître, se réclamer du même Crucifié, c'était assez pour rapprocher des hommes qui par ailleurs étaient fort éloignés les uns des autres (cf. par exemple *Marc,* 9, 38-40 et par.). Plus unificative encore était la confession de foi adressée au Ressuscité, malgré les expressions diverses qu'elle prenait d'un milieu culturel à l'autre. Ceux qui proclamaient Jésus, Messie, Prophète eschatologique ou Seigneur, se reconnaissaient comme frères par-dessus tous les fossés creusés par la langue, l'origine ethnique et les institutions ecclésiales. Il n'y avait plus « *ni juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme* » (*Gal.,* 3, 28a ; cf. *Rom.,* 10, 12 ; 1 *Cor.,* 12, 13 ; *Col.,* 3, 11), mais tous étaient « *un dans le Christ* » (*Gal.,* 3, 28b ; *Jean,* 17, 21).

Toutefois, c'est aussi par attachement au Jésus de l'histoire ou au Christ ressuscité que les chrétiens du Iᵉʳ sècle se sont entre-déchirés, avec la conviction de défendre des valeurs essentielles afin de rester fidèles à leur Maître. Il suffit ici de mentionner certains passages de l'*Epître aux Galates* (2, 14-21 par exemple) ou du « Sermon sur la Montagne » (*Matthieu,* 5, 17s.) pour illustrer ce côté obscur de la fidélité à la personne du Christ. Il est donc probable que l'aspiration à l'unité tire sa persistance et sa vigueur d'autres sources aussi. On peut songer au baptême et au repas du Seigneur, dont les origines restent assez peu claires, mais qui ont eu

leur place très tôt dans toutes les Eglises. Même si ces rites n'y avaient pas toujours exactement le même sens, ni la même forme, ils étaient pourtant conçus comme sources de l'unité ecclésiale (cf. par exemple 1 *Cor.*, 12, 13 ; 10, 16-17 ; *Matthieu*, 28, 19). Mais ils ont aussi été l'occasion de bien des menaces ou de bien des ruptures : le baptême du centurion Corneille (*Actes*, 10, 1, à 11, 18), la querelle d'Antioche entre Pierre et Paul (*Gal.* 2, 11 s.) en sont des exemples.

La force surnaturelle de l'Evangile

On serait tenté de dire la même chose au sujet de l'Evangile ou du « Message » (*kêrygma*), ce combiné de la quintessence de la doctrine chrétienne et de sa proclamation à l'intention de tous les hommes, ou, si l'on préfère, cette synthèse de confession de foi et d'activité missionnaire. En effet, l'unité ecclésiale s'est trouvée brisée ou mise en cause bien des fois, au Ier siècle, à propos de cet Evangile qui aurait pourtant dû être unificateur. La sécession de Paul résulte avant tout du refus de l'apôtre d'accepter le moindre frein à la marche triomphale de l'Evangile et certaines de ses plus belles fureurs, de la constatation que ses convertis prêtaient parfois l'oreille à un « autre Evangile », auquel il conteste d'ailleurs cette qualité (2 *Cor.*, 11, 4 ; *Gal.*, 1, 6-9). C'est pour des motifs du même ordre que les « Hellénistes », évangélisateurs intrépides, semblent avoir rompu avec l'Eglise de Jérusalem. C'est encore sur le même terrain que l'Evangile selon *Matthieu* se place pour dénoncer les « faux prophètes », ces missionnaires qui oublient de vivre ce qu'ils prêchent (*Matthieu*, 7, 15s.).

Pourtant, l'Evangile est d'une façon beaucoup plus puissante un facteur d'unité ecclésiale, parce qu'il est compris comme l'action de Dieu à la fin des temps. Il n'est pas une simple campagne entreprise par quelques hommes pour faire connaître leurs idées, ni même un puissant courant religieux diffusant un nouveau culte. Il est la force surnaturelle, à la fois souveraine et d'humble apparence, qui transforme le monde à l'approche de Dieu. Venue d'en haut, cette poussée est irrésistible, elle s'exerce partout à la fois et règle le sort de l'humanité avec une aisance étonnante (cf. par exemple les paraboles de *Marc,* 4 ou *Rom.*, 1, 16 à 3, 31). Les petits accidents de parcours que sont les querelles entre missionnaires n'ont d'importance que dans la mesure où il s'agit d'empêcher des imprudents de freiner ou de détourner le cours de ce torrent impétueux. Mais les antagonistes sont tous emportés par le même mouvement, qui les dépasse et les pousse tous dans la même direction (*Philip.*, 1, 12s.). De même pour

les Eglises fondées par eux, ainsi que pour les tendances opposées qui se manifestent dans les communautés locales.

Il est hors de doute que cette grandiose vision de l'œuvre eschatologique de Dieu dans le monde a été encouragée par les succès parfois éclatants obtenus par la prédication missionnaire. Mais elle n'en est pas le produit. Il faut chercher sa source plus haut, bien avant les premières conversions opérées par les évangélistes chrétiens. C'est la prédication de Jean-Baptiste et de Jésus annonçant la miséricorde de Dieu pour tous ceux qui se repentent, mais aussi la proximité du Jugement dernier, qui préfigure et met en train l'Evangile (*Marc*, 1, 14-15 et par.). C'est celle de Jésus qui établit une surprenante équivalence entre la prédication elle-même et la venue du Règne de Dieu (cf. de nombreuses paraboles, comme par exemple celle du Grand Festin en *Matthieu*, 22, 1s. et *Luc*, 14, 16s.). Avec un contenu plus christocentrique, l'Evangile chrétien continue sur cette lancée et opère ce qu'il annonce, parce que Dieu agit à travers lui comme il agissait à travers Jésus (2 *Cor.*, 5, 17-19). Le Royaume de Dieu s'installe partout où l'Evangile est entendu et tous ceux qui y entrent se trouvent unis entre eux d'une façon surnaturelle (cf. par exemple *Marc*, 10, 17-31 et par.), même si aucune institution ne vient manifester cette unité.

La véritable manifestation de l'unité ecclésiale est en effet envisagée pour le Jour de la Parousie du Fils de l'Homme seulement. On en parle comme d'un grand rassemblement des vivants et des morts en présence du Ressuscité (*Matthieu*, 25, 31s. ; 1 *Cor.*, 15, 51s. ; 1 *Thess.*, 4, 13s. ; *Apoc.*, 20). Cette réunion surnaturelle, à laquelle les morts parviendront à travers la résurrection, et les vivants, par un changement miraculeux de leur être, est le parallèle eschatologique de l'assemblée d'Israël au désert, la véritable *ecclesia* du peuple de Dieu. On connaît la belle image à laquelle la *Didachê* recourt dans sa prière eucharistique pour désigner ce rassemblement : l'Eglise sera rassemblée des extrémités de la terre comme les épis et les grappes jadis dispersés sont réunis dans le pain et le vin de la Cène.

3 les signes de l'unité ecclésiale

On ne saurait dire plus clairement qu'en attendant cette heure l'unité ecclésiale n'est manifestée que par des signes. Le plus frappant d'entre ceux-ci est précisément l'Eucharistie dont l'efficacité unificatrice ne doit pas être négligée, même s'il s'agit seulement de forger une unité locale (1 *Cor.*, 11, 17-34). Ce repas communautaire fait sentir aux fidèles leur

appartenance à un même corps, le corps du Christ. Le baptême, qui unit chaque converti au Christ, rassemble aussi tous les baptisés en un corps unique (1 *Cor.*, 12, 13), même si cela n'est pas visible autrement que comme un signe pointant vers le rassemblement eschatologique.

Un autre signe annonçant la grande assemblée finale, c'est la communauté locale, telle qu'elle se réunit pour le repas en commun, mais aussi pour l'édification réciproque et la prière ou le chant collectif. Le fait qu'on lui donne volontiers le nom d'*ecclesia*, aussi utilisé pour désigner l'Eglise universelle et l'assemblée d'Israël au désert, montre éloquemment l'importance de ce rassemblement concret des croyants résidant en un même lieu comme manifestation anticipée de la réunion générale de la Parousie. Il est significatif également que la communauté locale soit par excellence le lieu de la vie morale, à commencer par l'amour mutuel. Non que la communauté soit destinée à être une sorte de paradis sur terre : le réalisme des exhortations morales du Nouveau Testament montre qu'on ne rêvait pas à cela. Mais la communauté locale est le lieu de l'entraide morale efficace et la préfiguration à petite échelle de l'Israël à venir rassemblé devant Dieu. Elle fait voir ce que sera l'Eglise de la Parousie.

Nous ne reviendrons pas sur les quelques institutions qui ont au Iᵉʳ siècle tenté de préfigurer le caractère œcuménique du rassemblement eschatologique. Qu'il s'agisse des Douze, de l'autorité universelle de Pierre et de Jacques, de celle de l'ensemble des apôtres, ou de celle de Paul sur son groupe d'Eglises et de la collecte destinée à opérer la réconciliation avec Jérusalem, la seule façon de ne pas juger ces embryons d'institutions communes inefficaces et vite dépassées est de voir en eux des signes provisoires, mais utiles, de l'unité ecclésiale de la Fin des temps.

III

comment se situe la recherche de l'unité

On peut se demander si l'aspiration à l'unité des chrétiens du Iᵉʳ siècle ne s'est pas satisfaite un peu facilement de signes somme toute discrets et si ce fait n'est pas l'indice que le christianisme porte en lui-même des germes de division, qui condamnent d'avance à l'échec les tentatives de réunification de notre temps. La question est d'importance, car elle naît de la bien compréhensible déception de ne pouvoir trouver dans la période des origines cette unité ecclésiale si difficile à déceler par la suite.

1 la visée : le grand rassemblement d'israël et des païens devant dieu

Nous croyons que la réponse à cette interrogation inquiète doit appeler à nouveau l'attention sur le fait que l'Eglise concrète du Ier siècle n'est qu'un épiphénomène de la marche triomphale de l'Evangile et un signe pointant vers l'avenir. Ce que Jésus, puis les Douze, puis bien d'autres, s'efforcent d'obtenir, ce n'est pas la constitution d'une communauté de purs auxquels seraient réservées les promesses divines. Ce qu'ils veulent, c'est commencer le grand rassemblement d'Israël devant Dieu — et c'est certainement ce rassemblement-là que l'équivalent araméen du terme *ecclesia* désignait dans la forme primitive de la parole de Jésus à Pierre (*Matth.*, 18, 18). Ce grand rassemblement promis par les prophètes leur semble tout proche, du fait de l'intervention de Dieu en Jésus-Christ. Ils s'attendent à ce qu'il comprenne aussi des païens, comme certaines prophéties le prévoyaient (par exemple Is., 58, 7). La dynamique de l'Evangile doit, à leurs yeux, conduire à cet achèvement et ils se mettent à son service. Dans cette perspective, qu'importent quelques difficultés internes des Eglises locales ?

2 l'unité visible est seconde par rapport à la liberté de l'évangile

Les «Hellénistes», Paul, puis les continuateurs des uns et de l'autre, ne cherchent pas davantage à créer une institution ecclésiale où s'enfermeraient les élus. Ils se mettent au service de l'Evangile parmi les Juifs les plus éloignés, puis parmi les païens groupés autour des synagogues, enfin parmi d'autres païens, mais c'est toujours du même Evangile qu'il s'agit. Comme Paul l'explique en *Romains*, chapitre 11, l'inclusion des païens dans l'œuvre du salut eschatologique n'altère en rien celle-ci : c'est toujours la puissante Parole divine qui retentit et crée une situation radicalement nouvelle, qui prépare l'immense rassemblement final d'Israël et des païens devant Dieu. L'Eglise, conçue presque exclusivement comme l'Eglise locale, n'est que le signe annonciateur de cette assemblée eschatologique et le lieu où s'exerce l'entraide spirituelle et morale permettant à tous les baptisés de tirer les conséquences immédiates de leur foi (cf. par exemple 1 *Cor.*, 12 à 14). Son unité visible est donc importante, mais seconde par rapport à la liberté de l'Evangile, comme certains passages de l'Evangile selon *Marc* (3, 20-35 ; 9, 38-48 ; etc.) le suggèrent et comme Paul le dit avec tant d'énergie dans l'*Epître aux Galates*, en particulier aux chapitres 1 et 2.

Après la grande crise causée par la guerre juive de 66-70, les Eglises

chrétiennes se trouvèrent de plus en plus écartées du milieu juif où elles avaient pour la plupart été insérées jusque-là, et qui constituait l'auditoire privilégié de leur prédication. L'Evangile n'était plus la force qui poussait l'ensemble d'Israël vers le rassemblement final, en dépit de toutes les résistances, puisque les juifs ne l'acceptaient plus. L'activité missionnaire perdait donc sa place privilégiée. Telle est d'ailleurs bien la constatation que l'on fait en lisant la littérature chrétienne de la fin du Ier siècle. La vie interne de l'Eglise acquérait du même coup une importance beaucoup plus grande — et par conséquent aussi les problèmes d'unité ecclésiale, qui toutefois ne se trouvèrent pas résolus pour autant, on l'a vu.

De cette coïncidence entre le recul de l'eschatologie et la transformation de la conviction que l'unité devait être au service de l'Evangile en une recherche de l'unité ecclésiale pour elle-même, y a-t-il un enseignement à tirer pour l'Eglise d'aujourd'hui ? Nous le pensons. Mais le détour par le christianisme des origines est-il nécessaire pour que nous comprenions que la quête d'une unité institutionnelle est un leurre, l'unité véritable ne pouvant exister que devant Dieu au dernier jour ? L'est-il pour que nous sentions que l'unité est avant tout acceptation par chacun de la priorité à donner à l'action divine au sein du monde et de l'appel à servir l'Evangile quoiqu'il puisse en coûter ? L'est-il pour que nous admettions que la valeur essentielle est la liberté de l'Evangile, l'unité ecclésiale visant seulement des fins pastorales et n'ayant de sens que comme signe provisoire ? On peut estimer un tel détour inutile, il est vrai.

Mais sans doute le contact avec nos premiers Pères en la foi nous aide-t-il au moins à prendre nos distances vis-à-vis des problèmes contemporains et à choisir les solutions les plus satisfaisantes *sub specie aeternitatis*. C'est le vœu que l'auteur de ces lignes forme pour ceux qui auront la patience de les lire et le seul objectif visé par un exposé que d'aucuns jugeront peut-être trop sombre.

étienne trocmé

unité et ruptures dans la vie de l'église

précisions de vocabulaire

Schisme, hérésie, dogme, orthodoxie, sont des mots qui ont une longue histoire et ont pris des sens assez précis dans les Eglises chrétiennes. Ces mots font tous référence à une unité de l'Eglise, notion qui est loin d'être claire. Cette unité, nous la constatons bien apparente, au niveau de l'institution sociale ; nous lui donnons une signification transcendante et communionnelle si nous rentrons à l'intérieur du monde de la foi. La recherche de simples définitions amène à poser de redoutables questions : Quel rapport peut-il y avoir entre une cohésion sociale et le partage des dons du Royaume ? Les schismes et les hérésies sont-ils vraiment là où nous croyons qu'ils sont ? Quelle vérité a droit aujourd'hui de rassembler (et donc aussi d'écarter) ?

Pour caractériser la conception de l'unité dans le catholicisme, un humoriste anglais supposait un briseur d'assiette : l'objet ne cessait de s'émietter, mais l'homme prétendait avoir toujours entre les mains l'assiette une et véritable, sous prétexte qu'un morceau, resté en sa possession, portait la marque de fabrique. L'historiette est d'une faible portée critique ; elle a toutefois le mérite de faire valoir que la question de l'unité de l'Eglise se pose moins dans l'absolu qu'en raison des divisions historiques des chrétiens. Elle suggère aussi que le problème est en fait celui du rapport entre deux unités. Il y a l'unité bien apparente, consistante bien que fragile, des groupes chrétiens constitués en Eglises ou communautés ; il y a l'unité, primitive et idéale, d'avant les divisions, qui sert à orienter les efforts vers la réunification à venir.

I

unité

Les chrétiens ne peuvent éviter de référer leur unité vécue en sphères relativement restreintes à une totalité qui les englobe et de se juger en fonction d'elle : les uns estiment leur propre groupement quasi identifié à l'unité supérieure (ce sont les tendances rigides, dans les grandes Eglises comme dans les sectes, qui rejettent les autres dans l'insignifiance, sinon dans l'inexistence), d'autres se regardent comme un simple particularisme

légitime coexistant dans une communion un peu vague avec d'autres particularismes légitimes (tendances libérales) ; d'autres ont toutes sortes de positions intermédiaires entre l'exaltation et l'extrême relativisation de leur institution ecclésiale. Face à cette unité à deux étages, beaucoup de catholiques éprouvent aujourd'hui un malaise particulier : l'unité visible est bien visible, trop lourdement visible, mais fort éloignée, pensent-ils, d'être cette « épiphanie de l'Esprit » qu'on leur a dit être l'Eglise ; et l'unité visée a tout le charme des choses qu'on espère, mais n'est justement qu'en espérance. Ils aimeraient voir s'ouvrir dès maintenant un passage entre les deux. La marche ou les progrès de leur propre Eglise, le mouvement œcuménique leur ont été présentés comme devant assurer ce passage. N'ont-ils pas en effet comme but, selon les expressions du Concile, de permettre à l'Eglise (de la terre) *« d'exprimer sous tous ses aspects la plénitude de la catholicité dans la réalité même de la vie ? »* (*De œcumenismo,* chap. 1, par. 4, fin). Mais la tension entre une visibilité trop accaparante et une spiritualité trop évanescente se retrouve dans l'œcuménisme comme dans l'« *aggiornamento* » ecclésial, en sorte que le problème se déplace plus qu'il ne se résout (ainsi se plaint-on déjà de l'excessive institutionalisation des mouvements pour l'Unité).

1 unité donnée et unité visée

Il faut donc prendre acte de cette marge entre ce qui est donné et ce qui est visé en fait d'unité ecclésiale, marge où se loge notre insatisfaction du présent. La piété chrétienne l'avoue, qui élève ses vœux, non plus pour la conversion des autres à la vérité possédée par quelques-uns, mais simplement pour que « *tous soient un* ». Le magistère catholique semble l'admettre, quand il accepte entre théologiens de diverses confessions un dialogue « sur pied d'égalité ». Si l'on nous permet un retour à l'historiette du début, l'Eglise catholique n'est plus le prétentieux briseur d'assiette qui identifierait le morceau en sa possession à l'objet tout entier.

Cependant en 1964, le Concile affirmait : « *Cette unité* (de la seule et unique Eglise), *le Christ l'a accordée à son Eglise dès le commencement ; nous croyons qu'elle subsiste de façon inadmissible dans l'Eglise catholique* » (*De œcumenismo,* chap. 1, par. 4)[1]. Sans s'identifier purement et simplement avec la communauté unique des origines et de la fin des temps, la communauté romaine se pense toujours comme ayant un rapport particulier et privilégié avec cette communauté et son unité.

1. L'expression « subsiste dans » fut choisie à dessein pour éviter l'idée d'une identification pure et simple.

L'unité vécue dans l'Eglise catholique, au plan de l'institution, se veut signe et même anticipation partielle de la réunion des hommes en Dieu.

2 dans l'unité donnée : organisation sociale et communion

Institution et communion, pour qui veut comprendre l'Eglise selon la conscience qu'elle a d'elle-même, sont à distinguer, mais jamais à diviser. Pour exprimer le rapport entre ces deux aspects de son être, il est devenu classique d'évoquer le corps et l'âme. On a même oublié qu'il s'agissait là d'une comparaison : l'image, point de repère éclairant, s'est muée en discours où tout dans la constitution et la vie de l'Eglise se trouvait expliqué. Or ce langage vitaliste en ecclésiologie catholique a trop souvent servi à camoufler les difficultés créées à notre sensibilité par le caractère institutionnel de l'Eglise. S'il est bon — pensons-nous — d'affirmer que l'Eglise en sa visibilité est corps, il serait sain d'ajouter que c'est un corps social. C'est de l'unité de ce corps social qu'il faut parler avant de s'étendre sur la communion.

L'unité d'un organisme social

Organisme social, non proprement biologique, l'Eglise se présente avec une unité qui est d'abord celle de tout groupe humain : elle veut garder sa cohésion interne, se distinguer des autres communautés, rester cohérente avec son passé, se survivre. Aussi elle entretient, chez les siens, des raisons de vivre ensemble. Elle se structure autour de points de ralliement : la doctrine, en dépit de variantes d'interprétation, est la base d'un accord, qui, pour être spirituel, n'en est pas moins social ; les rites et rassemblements liturgiques sont de merveilleux signes d'appartenance au groupe, au point que des sociétés, qui n'ont rien de religieux, essaient de les imiter ; les ministères et la hiérarchie ont un rôle d'encadrement, comme on en voit dans toute organisation unitaire. En tant qu'institution, l'Eglise ne fait pas figure de miracle, mais de fait social. Son unité étonne moins qu'elle ne se compare à des unités plus lâches (celle d'une école de pensée par exemple) ou plus rigoureuses (celle d'un Etat). Une étude de sciences humaines sur l'Eglise atteint d'elle non ses aspects « superficiels » seulement, mais presque tout ce qu'elle propose, ce qu'elle est, ce qui fait son unité, y compris, affirme M. Roger Mehl, « les croyances, les doctrines et les dogmes ». Pourquoi n'y aurait-il pas une sociologie des dogmes et des confessions de foi ? Ces formulations ont une date, elles ont pris

corps à un certain moment de l'histoire, dans un certain contexte social, pour répondre à certains besoins ressentis par la communauté[2].

Cette manière de considérer l'Eglise comme fait social jusque dans ce qui fait son unité, dépayse certaines habitudes. L'ecclésiologie post-tridentine insistait sur les éléments visibles et juridiques de l'unité[3], mais c'était pour leur donner immédiatement un statut spécifique et privilégié : l'institution divine de l'Eglise et notamment de sa hiérarchie la plaçait au-dessus des catégories du savoir humain. Une ecclésiologie plus moderne, à l'opposé, minimisait à l'excès la place du corps institutionnel de la communauté, ramenant la question de l'unité presque exclusivement à la communion spirituelle. Aux prises avec cette théologie, un non-catholique saisissait mal que l'Eglise dont on lui parlait était une réalité rencontrée dans l'histoire et l'actualité[4]. Contre ces deux tendances — l'une sacralisant trop vite l'institution, l'autre la passant trop pudiquement sous silence —, il est temps d'aborder toute étude sur l'Eglise en la situant comme groupe humain parmi les autres.

Etudier l'Eglise comme groupe humain unifié ne mène d'ailleurs pas à la réduire à un type quelconque de société. Une recherche dans l'histoire peut même dégager des originalités de la société ecclésiale. S'agit-il par exemple de ses rapports avec le monde et la culture, l'Eglise ne peut jamais leur être étrangère, agir comme une force absolument autonome ; mais les rapports entre ses évolutions et les mouvements de la société peuvent aussi bien être de consonance que de dissonance : la papauté renforce sa bureaucratie et son centralisme, à l'époque où les grandes monarchies émergent de la féodalité ; par contre au temps du libéralisme parlementaire, Pie IX proclame l'infaillibilité et met le comble à l'absolutisme pontifical. Autre exemple : la sociologie et l'histoire appréhendent le christianisme comme un fait religieux, mais peuvent aussi cerner ce par

2. **Traité de sociologie du protestantisme**, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965, p. 14. Les remarques de l'auteur nous paraissent valoir aussi bien pour une sociologie du catholicisme.
3. Par exemple Bellarmin définissait l'Eglise « société des hommes en itinérance sur cette terre, unie par la profession de la même foi chrétienne et la participation aux mêmes sacrements, sous le gouvernement des pasteurs légitimes et en premier lieu du Pontife romain » (cité d'après CONGAR, **Mysterium salutis**, t. 15, Ed. du Cerf, 1970, p. 21).
4. Des auteurs aussi différents que Roger MEHL (**op. cit.**) et Hans KUNG, **L'Eglise**, Desclée de Brouwer, 1968, t. I, p. 63, réagissent contre le manque de réalisme d'une ecclésiologie encore récente qui occultait plus qu'elle ne résolvait nos difficultés de chrétiens modernes devant l'institution.

quoi il échappe à cette classification et se situe, par certains de ces aspects, à la limite de l'a-religieux (en abaissant les barrières entre sacré et profane par exemple). L'analyse des formes sociales et la typologie ne manqueront pas de nous livrer d'autres faits objectifs par lesquels les paradoxes internes et la conscience de l'Eglise se révèlent.

L'unité dans la communion

L'unité de l'Eglise nous est apparue, dans un premier temps, comme celle d'un corps social cohérent. Doctrine, rites, gouvernement et ministères, manifestent et entretiennent cette cohésion. Voilà qui nous dit que l'Eglise veut vivre, s'insérer dans le monde et y garder son originalité. De nouvelles questions surgissent alors : vivre, pourquoi ?, s'insérer dans le monde, pour quelle mission ?, son originalité, en quoi ? Autant de questions qui nous renvoient à l'intériorité de l'Eglise, à la conscience qu'elle a d'elle-même.

Vue de l'intérieur, l'Eglise n'est vraiment elle-même, que comme *communion.* Là est son unité. En elle, beaucoup partagent les mêmes biens, et, sans renoncer à leur diversité, acceptent d'entrer dans un ensemble d'échanges, de services et d'amour. Les éléments (ou si l'on veut les biens) de cette communion sont ceux-là mêmes qui manifestaient et gardaient la cohésion du corps institutionnel ; mais, replacés dans la perspective communionnelle, ils prennent nouveaux noms et nouveaux sens : la doctrine devient accès ou approfondissement de la Parole et de la foi, base de tout partage ; les rites deviennent sacrements de la Seigneurie du Christ sur les siens ; l'organisation hiérarchique devient le ministère apostolique, qui réfère le « peuple » messianique à sa mission originelle. C'est à partir du partage de la Parole et des sacrements dans l'institution, que la communauté « *assidue à l'enseignement des Apôtres, fidèle à la communion fraternelle et à la fraction du pain* », ne devient « *qu'un cœur et qu'une âme* » (*Actes,* 2, 42).

La communion elle-même — ce devenir « une âme » — est réconciliation des anciens ennemis, harmonisation de ce que le monde avait vécu dans la dissonance. Paul décrit l'avènement de l'Eglise : « *Alors* (le Christ) *est venu proclamer la paix, paix pour vous qui étiez loin et paix pour ceux qui étaient proches : par lui, nous avons, en effet, tous, accès auprès du Père. Ainsi donc vous n'êtes plus ni des étrangers ni des hôtes ; vous êtes concitoyens des saints, vous êtes la maison de Dieu. Car la construction que vous êtes a pour fondation les Apôtres et prophètes, et, pour pierre d'angle, le Christ, Jésus lui-même. En lui toute construction s'ajuste*

et grandit en un temple saint, dans le Seigneur ; en Lui, vous aussi êtes intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu dans l'Esprit » (*Eph.*, 2, 17-22).

Parmi les Pères de l'Eglise ancienne, l'auteur de la *Didachè*, Ignace, Hermas, Irénée, ne pensaient l'unité ecclésiale que comme communion à partir de la multiplicité des êtres, des races, des langues. Que des signes de diversité soient donnés au sein même de la communion ne les choquait pas. Selon l'*Adversus haereses*, la tradition « une et identique » se fait mieux reconnaître dans la variété des peuples, et l'« accord » dans la louange est célébré au mieux, quand les langues des différents peuples ne forment qu'« une seule bouche » (I, 10, 2 : III, 17, 2).

Reprenant la pensée des Pères, J. A. Moehler, le grand théologien romantique, précisait avec bonheur le rôle de l'Esprit dans la communion. Lui, seul, est intérieur à la fois à l'Eglise entière et à chacun de ses membres ; Lui, seul aussi, fait que la foi commune, l'amour entre tous, soient à la fois expression collective et spontanéité chez chacun des fidèles. « *La force active communiquée aux croyants par l'Esprit-Saint*, écrit-il, *façonne le corps visible qu'est l'Eglise ; et inversement, c'est l'Eglise visible qui reçoit et porte cette force supérieure pour la communiquer.* »[5] L'Eglise est ainsi décrite comme terre d'unanimité et de liberté, ce qui semble presque impossible à réaliser. La communion tend précisément vers la réalisation de cet impossible.

3 corrélation et non-identité de l'institution et de la communion

L'Eglise est une communion dans l'élan qui pousse l'humanité vers la constitution de l'« Homme nouveau en Jésus-Christ », et communion donnée à un peuple communautairement organisé et visiblement unifié. Or ce peuple et cette communion, pour laquelle il est rassemblé, ne coïncident pas absolument. L'institution fait figure d'un habit trop ample pour les bénéficiaires en son sein de la vie véritable. Bien des hommes sont dans l'Eglise par intérêt, habitudes culturelles ou quasi par hasard ! Cela est une chose si admise parmi les chrétiens d'aujourd'hui que l'appartenance à une même communauté n'est pour eux qu'une faible invitation à fraterniser. De belles formules telles que « *le Saint-Esprit est l'âme de l'Eglise* », « *l'Eglise est l'Incarnation continuée* », qui ont enchanté les générations du milieu de ce siècle, sonnent aujourd'hui comme illusoirement

5. **L'Unité de l'Eglise**, traduction « Unam Sanctam », Paris, Ed. du Cerf, 1938, p. 165.

idylliques[6]. L'expérience nous a rendu surtout sensibles à la distance entre les biens donnés en communion par l'Incarnation et le peuple qui est habilité à en affirmer l'existence. Si l'on consent avec l'Ecriture à nommer le Christ « tête de son corps qui est l'Eglise », c'est pour penser de suite que cette tête juge ses membres et les appelle à la conversion. Et dire, comme il se disait souvent il y a quelques années, que les fautes de l'Eglise visible sont un reflet de la « kénose » (humiliation) du crucifié nous paraît un faux-fuyant. Les plus graves des fautes de l'Eglise, le triomphalisme, l'autoritarisme, l'écrasement d'autrui, masquent plus qu'elles ne révèlent les « faiblesses » de l'Incarnation[7].

Si la communion ne semble pas répandue dans tout le corps ecclésial, dont nous connaissons l'opacité à la grâce, elle le dépasse par contre, donnant des signes de sa présence au-delà des limites d'une Eglise et même des Eglises. Dire cela n'a rien de révolutionnaire. Depuis le IIIe siècle, l'Eglise romaine a toujours affirmé que le baptême donné dans les communautés hérétiques était valable, introduction donc au peuple du royaume ; aujourd'hui, elle reconnaît « *qu'en célébrant la sainte Cène, le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur,* (les communautés issues de la Réforme) *professent que la vie consiste dans la communion au Christ et elles attendent son retour glorieux* » (*De œcumenismo,* chap. 3, par. 22, fin). Bien plus, nous admettons que des annonces du Royaume nous sont données, de manière non sacramentelle et moins précise assurément, mais fort prégnante, par des hommes qui ne sauraient même pas dire qu'il y a un royaume. L'unité visible entretient avec la communion spirituelle des liens, non d'identification ou de nécessité absolue, mais de signe, de service et de début de réalisation. L'institution n'a de sens que si elle fait déboucher ceux qu'elle rassemble dans la communion[8]. Il est sans doute vrai que l'Eglise a déployé, dans le monde et dans l'histoire, un réseau trop serré et trop lourd d'organisations et d'encadrements, plus qu'il n'était nécessaire certes, pour la manifestation de l'Esprit ; mais à l'origine de ce déploiement, se laisse, malgré tout,

6. De telles formules peuvent se justifier, si l'on donne de l'Eglise une définition, qui rend sa présence incontrôlable parmi nous.
7. Certaines faiblesses de l'Eglise : sa lenteur, ses liens avec tel particularisme ou tel autre, ses maladresses, peuvent par contre suggérer l'Incarnation en un homme limité, lié à une culture et renonçant aux prestiges du siècle.
8. Nous voulons dire : n'a de sens dans la perspective interne à l'Eglise. Nous ne nions pas que l'unité ecclésiale puisse être utilisée à toutes sortes de fins imposées de l'extérieur (exemple : soutien d'une politique donnée).

reconnaître par l'œil exercé le désir de traduire en actes l'universalisme de l'Evangile et de l'étendre dans la continuité d'une génération à l'autre.

II

le schisme

L'unité se comprend mieux si on la compare à son contraire, qui est le schisme. Le mot, d'après le grec d'où il provient, signifie déchirure, rupture. Il est employé en ce sens à propos d'objets matériels dans le Nouveau Testament ; saint Paul l'applique aux divisions dans l'Eglise de Corinthe (1 *Cor.*, 1, 12). A vrai dire, les correspondants de l'Apôtre ne semblent pas avoir commis de schisme au sens précis de l'expression dans le langage théologique actuel. Elle ne s'emploie pas, en effet, pour désigner les simples tendances, les rivalités, les conflits latents ; elle indique une rupture consommée, une décision de vivre séparés et la constitution de nouvelles unités[9]. Les exemples historiques les plus typiques sont dans l'Ancien Testament la sécession des 10 tribus sous Roboam, la séparation des Eglises orientale et occidentale au XIe siècle, la lutte ouverte entre les trois obédiences des papes de Rome, d'Avignon et de Pise au début du XVe siècle.

1 rupture de l'unité institutionnelle et de la communion

La rupture de l'unité, que constitue le schisme, est d'abord celle de l'unité institutionnelle, scission au niveau des hiérarchies, du culte, des services. Elle rappelle ce qui se passe souvent dans l'histoire des nations ou des partis politiques. Mais la communion spirituelle ne peut manquer d'être plus ou moins atteinte par ce qui affecte ses signes. D'ailleurs, les chrétiens séparés ne célèbrent plus ensemble l'Eucharistie (ils dressent « autel contre autel » selon l'expression des anciens Pères, témoins de schismes fréquents)[10]. La responsabilité de présenter le Message au monde devient

9. La décision schismatique ne s'avoue pas comme telle ; il suffit que pratiquement on préfère son particularisme à l'unité.

10. La rupture de communion eucharistique comporte des degrés : refus absolu de partager le pain, partage à certaines conditions seulement, simple refus de concélébrer. Dans l'Eglise ancienne, la communion ecclésiale et sa rupture se marquaient aussi par la lecture ou le refus de lecture des « dyptiques », c'est-à-dire de la liste des prélats des autres Eglises dont le nom est à prononcer au canon de la messe.
Lettres de saint Basile, traduction, Paris, Budé, tome II, lettre CCIV, par. 7, p. 180 - CXCI, p. 145. Basile ici ne pense pas aux Ariens, mais à des Eglises

occasion de concurrence. De nombreuses manifestations d'entraide matérielle ou spirituelle et d'hospitalité disparaissent, et on ne sait plus trop ce que devient la « communion fraternelle ». Saint Basile, au temps de la crise arienne, exprime conjointement sa désolation devant le triste état des Eglises divisées et son idéal de communion. « *Il est préférable que nous disparaissions,* écrit-il, *et que les Eglises vivent dans une mutuelle concorde, plutôt que de voir nos mesquines et puériles querelles causer un si grand mal au peuple de Dieu. Interrogez vos pères et ils vous apprendront que si les paroisses (= diocèses) semblaient séparées par la distance, elles étaient au moins une par le sentiment et gouvernées par une seule pensée. Continuelles étaient les relations des peuples entre eux, continuelles les visites que se faisaient les clergés ; les pasteurs eux-mêmes étaient animés l'un pour l'autre d'une telle charité que chacun prenait son collègue comme maître et comme guide au service du Seigneur.* » En contraste, il décrit la situation de son temps, marquée par le schisme, comme celle de « *peuples enfermés dans des villes séparées, chacun tenant en suspicion son voisin* »[11].

Saint Thomas d'Aquin sera dans la tradition des Pères anciens, quand il classera le schisme parmi les péchés contre la charité. Jugé à cette profondeur, il est manque de communion fraternelle entre ceux qui portent le nom de chrétiens. Cependant la rupture sur le plan institutionnel a pu apparaître à bien d'excellents chrétiens, désireux de charité, comme un moindre mal dans les circonstances du moment. Ils considéraient en effet que, pour tel ou tel motif, la communion au plan profond n'existait plus, qu'en conséquence maintenir les marques extérieures de communion serait fiction et hypocrisie. Ainsi saint Basile se sert paradoxalement de la description des *Actes* — « *Ils n'avaient qu'un cœur et qu'une âme* » — pour justifier son refus de communier avec bon nombre d'autres évêques : il faut, selon lui, d'abord constater l'unanimité des esprits et ensuite seulement vivre ensemble, sous peine de jouer « un double jeu », et de s'éloigner « des habitudes évangéliques et loyales »[12]. Le lecteur moderne

troublées par des querelles à l'occasion des élections épiscopales, spécialement au « schisme d'Antioche ».

11. Cf. « Lettre à Eusèbe de Samosate », Budé II, p. 39.

12. Un problème similaire est celui de l'excommunication, qui est en somme un petit schisme, à dimension individuelle. L'excommunication est presque devenue impraticable et cependant le besoin se fait sentir de ne pas reconnaître à n'importe qui la qualité de chrétien d'autant plus que nous concevons aujourd'hui cette qualité non comme une anticipation du salut, mais comme source de témoignage et d'engagement évangélique.

de saint Basile trouve facilement qu'il manque de largeur de vue ou d'envie de réconciliation. Nous sommes cependant plus proches de lui que nous le supposons tout d'abord. Cela, non pas forcément parce que nous serions mauvais ; mais parce qu'une vraie question se pose perpétuellement aux chrétiens : éviteront-ils de se diviser pour des motifs mesquins, formels, disproportionnés aux maux de la division d'une part, mais d'autre part accepteront-ils de regarder comme des leurs et d'accueillir à l'Eucharistie (signe de partage) ceux dont on a tout lieu de penser qu'ils rendent à l'Evangile un contre-témoignage ? En Afrique du Sud, des Eglises se refusent l'inter-communion en raison de leurs divergences sur l'« *apartheid* ». Le scandale est dans ces divergences, non dans le refus de communier ensemble[12].

2 les motifs ecclésiastiques et séculiers du schisme

Ce que nous venons de dire pose la question des motifs du schisme. L'histoire nous en montre surtout la grande variété. On a essayé de les classer. Il y a — particulièrement graves — des schismes causés par l'hérésie : la cause de rupture retient l'attention en ce cas plus que le fait de rupture, si bien que le mot schisme se trouve employé comme opposé à hérésie, pour désigner les divisions qui n'ont pas leur origine dans un dissentiment doctrinal. Les causes les plus fréquentes de ces schismes, au sens que nous venons de préciser, ont été dans le passé des divergences dans les habitudes disciplinaires, liturgiques ou éthiques, donnant, à la longue, impression de devenir étrangers les uns aux autres (cf. histoire du schisme entre Orient et Occident), l'usage de révélations particulières acceptées des uns et non par les autres (cf. montanisme et nombreuses sectes modernes), le refus ou l'impossibilité pratique d'accepter la juridiction d'un prélat (cf. les origines de l'Eglise chaldéenne par sa proclamation d'autonomie vis-à-vis de l'Eglise mère d'Edesse et la naissance de nombreuses autocéphalies en Orient — cas probable de l'Eglise catholique en Chine à l'heure présente), les dissensions entre personnages se prétendant élus à telle ou telle haute charge ecclésiastique (l'anti-pape était un personnage quotidien au Moyen Age).

Notre énumération n'a fait place qu'à des motifs ecclésiastiques de rupture. Il faut évidemment y ajouter des motifs plus séculiers. Si l'on étudie les raisons de la séparation entre les Eglises d'Orient et d'Occident, on voit mieux comme elle fut commandée par des jalousies sur le titre

impérial, par des préjugés culturels, des déceptions diplomatiques et des ambitions de conquêtes. Les conflits de juridiction ou sur la légitimité des rites sont eux-mêmes tout pénétrés de considérations politiques ou de particularismes éthiques. Les schismes du Moyen Age occidental mettent en relief l'importance sociale de l'Eglise dont on se dispute âprement les charges comme des situations influentes. La papauté est un enjeu capital que briguent, à côté de pas mal d'ambitions individuelles, les puissances du temps[13]. Si aujourd'hui rien ne se fait avec plus de calme apparent qu'une nomination ecclésiastique, n'est-ce pas la rançon d'une perte de prestige et de pouvoir de l'Eglise dans le monde [14] ?

Il semble toutefois difficile qu'un schisme, qui va profondément affecter la vie de l'Eglise, s'élève pour des motifs, en tout étrangers à la structure interne de la communauté. Le fait est que les guerres, les conflits sociaux, même très graves, la décolonisation, n'ont pas eu de répercussions schismatiques dans les Eglises, sauf si la situation interne de celles-ci était déjà mûre pour la division. Les motifs ecclésiastiques restent donc les causes les plus directes des schismes.

Evénement tragique dans l'histoire des Eglises, le schisme témoigne surtout de la part d'humanité et de faiblesse qui est en elles. Bien que le schisme puisse paraître inévitable à tel moment critique (nous l'avons déjà dit), il n'en demeure pas moins que plus d'amour pour l'unité, plus de tolérance pour les diversités légitimes en auraient dû supprimer la racine. Cependant tout est complexe et on se consolera des ruptures, en constatant qu'elles ont révélé chez les chrétiens un certain goût de la loyauté et aussi ce pouvoir qu'a la foi de pénétrer même nos particularismes et le style propre de nos cultures[15].

13. On sait comment les élections pontificales furent tour à tour disputées entre nobles romains et empereurs germaniques, entre Guelfes et Gibbelins, entre Français et autres nationalités, avec aussi des candidats qui représentaient la pureté de l'Eglise. A l'échelon des sièges épiscopaux, l'élection par les chanoines, du XIIIe au XVe siècles, fut aussi occasion de compétitions parfois sanglantes entre familles nobles, représentants du pouvoir, corporations et universités.

14. On peut aussi penser que c'est le résultat de règles canoniques plus précises. Mais l'explication serait superficielle. L'imprécision des règles n'était-elle pas entretenue autrefois par les ambitions intéressées ?

15. Cf. Défense raisonnée du pluralisme dans l'Eglise par Em. LANNE o. s. b., « Pluralisme et Unité », **Istina**, 1969, p. 171-190.

III

l'hérésie

Le schisme n'est pas forcément hérétique (qu'on pense pour le catholicisme à l'affaire des trois obédiences papales entre lesquelles l'Eglise ne s'est jamais prononcée) ; il provient souvent de l'hérésie et y conduit parfois. De même, il peut y avoir des hérésies sans schisme, c'est-à-dire sans rupture ouverte au sein de l'institution, comme ce fut le cas avec le jansénisme sauf en Hollande. Mais le plus souvent l'hérésie conduit à la rupture, que ce soit par la volonté des hérétiques ou par leur rejet de l'Eglise « officielle ».

1 qu'est-ce que l'hérésie ?

L'hérésie comme choix

Le mot hérésie veut dire : choix. Du moins c'est son sens étymologique ; et ce sens, malgré les précisions successives, garde son importance. Le Nouveau Testament emploie le mot « *aïresis* », selon l'usage du temps pour désigner des écoles de pensée ou des tendances qui se singularisent au sein d'un groupe par leur prise de position : ainsi les pharisiens et les sadducéens forment des « hérésies » parmi les Juifs, les stoïciens et les épicuriens parmi les philosophes. Chez les chrétiens, des « hérésies » ne vont pas tarder à apparaître. Paul et l'auteur de la *seconde lettre de Pierre* en parlent ; ils en font un « fruit de la chair » (c'est-à-dire cette part de l'homme, opaque à l'esprit), ils en attribuent l'origine à de « faux docteurs et prophètes » (cf. *Gal.*, 5, 20 ; 2 *Pierre*, 2, 1). Ils ne donnent aucun détail sur le contenu de ces « choix » qui singularisent, en mauvaise part, leurs auteurs.

Soulignons que, lors de cette apparition du concept en terre chrétienne, on ne compte d'hérésies que là où il y a tronc commun aux hérétiques et à ceux dont ils se distinguent. Il s'agit, si l'on veut, d'une déviation qui présuppose un départ sur la bonne voie. Aussi est-ce un abus de langage que de parler, comme on le fait souvent, d'hérésie à tout propos, à propos notamment de n'importe quelle doctrine opposée ou étrangère à une Eglise. Le matérialisme, l'occultisme et le marxisme ne sont pas des hérésies pour le christianisme (même si on peut faire état pour le marxisme de quelques racines judéo-chrétiennes). Par contre, le christianisme est considéré comme une hérésie par les Juifs ; et (à l'extrême rigueur) on peut dire de l'Islam qu'il est une hérésie « judéo-chrétienne », s'il est vrai

que Mahomet puisa son monothéisme, son sens de l'adoration, son rattachement aux prophètes dans des rencontres avec les « gens du Livre »[16].

Le souvenir d'une origine commune et une similitude souvent très poussée dans la foi et les habitudes religieuses ne facilitent pas mais irritent les rapports entre hérésie et orthodoxie. La première est interprétée par la seconde comme adultération de l'héritage commun, « fausse monnaie » dira saint Thomas — comme une perversion au sens précis du terme.

L'hérésie comme déviation doctrinale

Objet des jugements les plus sévères, l'hérésie est de soi une déviation sur des aspects jugés essentiels de la vie chrétienne. Très tôt, on parla d'hérésies à propos des doctrines qui retranchent ou ajoutent à la foi (2 *Pierre,* 2, 1 ; Ignace, Justin, Irénée) ; puis, après une période de flottement on n'en parle qu'à ce propos. En même temps on distingue nettement hérétiques et schismatiques — ces derniers, quoique séparés, gardant de manière pure la doctrine de l'Eglise — (cf. Irénée, Optat de Milève, Jérôme, Augustin). Pour saint Thomas, l'hérésie est essentiellement un péché contre la foi.

L'hérésie comme refus de partager la foi commune

Tout le mal de l'hérésie serait-il donc dans la pensée ? On pourrait le croire à partir de l'idée qu'on s'en fait couramment : fausse doctrine. Cependant l'Eglise n'a jamais eu une vue aussi intellectualiste de l'hérésie ; elle n'a pas reproché à qui que ce soit de mal faire fonctionner son esprit. Reportons-nous aux premiers siècles. L'horreur face à l'hérésie ne vient pas de ce qu'on la considère comme erreur, mais comme refus de partager la foi commune. Elle atteint l'Eglise comme communion en sa base. De plus les vérités que la fausse doctrine contredit ou défigure ne sont pas n'importe quelles vérités, mais celles qui donnent son vrai visage au Seigneur, source de tout partage : les hérésies des premiers siècles sont surtout des hérésies christologiques. L'hérétique est celui qui ne sait pas entendre ce que « l'Esprit dit aux Eglises », quand Il leur parle

16. C'était l'opinion de Jean Damascène au VIIIe siècle que l'Islam était une « hérésie chrétienne ». Opinion que peut relancer l'état des études historiques aujourd'hui, et cependant contestable ; on ne peut pas réellement dire que la Révélation biblique soit le point de départ de Mahomet.

de ce qui leur tient à cœur. Nous penserions facilement que la fausse doctrine est d'abord une erreur et qu'en conséquence elle mène à la rupture de communion. Pour Irénée, cette façon de voir la suite des faits est superficielle. Il renverse l'ordre : l'hérétique est d'abord quelqu'un qui ne sent pas avec l'Esprit et avec l'Eglise ; de là naissent les fausses doctrines, puis l'Eglise doit se séparer de ceux qui se dénoncent par leurs affirmations aberrantes. Le Moyen Age eut une conception plus intellectuelle de l'hérésie, comme de l'orthodoxie. Mais, à cette époque aussi, il fut bien admis que la seule erreur ne faisait point l'hérétique, mais le refus de se joindre à l'Eglise en professant son « credo ».

Les inquisiteurs les plus féroces ont appris à distinguer l'obstiné et le pertinace, qui préfère sa propre interprétation de la Révélation à celle du magistère de l'Eglise, de l'intellectuel fantaisiste ou du « simple », égaré dans des questions qui le dépassent.

La notion d'hérésie est fortement liée, au temps de la Contre-Réforme, à celle d'obéissance à l'Eglise (et à l'Eglise vue comme hiérarchie). La théologie romantique de Moehler retourne aux Pères et revoit dans l'hérésie la faute contre la communion et l'Esprit, inspirateur de l'unanimité de la foi. « *L'Eglise avait, dès son début, une conscience vive de l'identité du principe qui produit d'une part la foi, et d'autre part la communion entre les fidèles,* lisons-nous dans *L'Unité de l'Eglise ; c'est pourquoi elle admettait que celui qui ne possédait pas la première en commun ne possédait pas non plus la seconde ; et inversement. Elle devait donc éprouver de la répugnance pour tout séparatisme, tout particularisme ou isolement quels qu'ils fussent, puisque, dans leur naissance même, ces particularités manifestaient l'affaiblissement de leur lien vital avec le Christ.* » [17]

La perception de l'hérésie a pu varier quelque peu au cours de l'histoire de l'Eglise. Des grands traits ne s'en dégagent pas moins. Elle est essentiellement refus de partager, avec la communauté ecclésiale, la lecture et la compréhension de la tradition évangélique, en lui opposant son point de vue particulariste.

2 motivations de l'hérésie

Une adaptation de l'expression de la foi et un retour vers l'Eglise ancienne

Ce que nous venons de décrire nous situait du côté de l'Eglise ; il faut peut-être essayer de se mettre aussi du côté de l'hérétique. Ce dernier n'a

17. Op. cit., p. 82.

généralement pas envie et intention de devenir hérétique. Si l'on cherche ses motivations sur le plan individuel, on en trouvera de fort diverses. Le désir de faire triompher un point de vue personnel et original ou la crainte devant les affirmations les plus audacieuses de la foi (comme la Résurrection) s'y rencontrent moins que la volonté de rendre le message chrétien plus accessible à des contemporains ou un trop grand respect pour des traditions estimées plus anciennes que celles de l'Eglise contemporaine.

Les défenseurs de l'orthodoxie ont très tôt et souvent dénoncé les hérétiques comme des « novateurs ». En fait, l'hérésie fut parfois de type novateur, soit qu'elle laissa place à l'imagination créatrice, soit qu'elle voulut incorporer à la foi des éléments de culture profane, sans les avoir suffisamment assimilés. Par exemple les « gnoses », aux premiers siècles, voulurent retraduire le message biblique en termes moins historiques, mais plus philosophiques, mystiques ou magiques, mieux adaptés à l'état d'esprit du moment. Le « modernisme » dans l'Eglise catholique de Pie X fut mu, de toute évidence, par le dessein d'adapter l'expression de la foi à la critique historique et à la philosophie idéaliste du XXe siècle commençant. Par contre d'autres hérésies proviennent de l'instinct conservateur qui fait craindre un abandon des positions acquises. Ainsi le monophysisme, au Ve siècle, est à l'origine une réaction de moines pris de panique, à l'idée qu'en acceptant la formule « deux natures après l'union », l'Eglise abandonnât les définitions d'Ephèse et l'héritage de saint Cyrille d'Alexandrie. Le jansénisme fut aussi une hérésie conservatrice. Quant au protestantisme, qui, en ses origines, fut bien une certaine hérésie par rapport à l'Eglise romaine, il obéit à la fois à une impulsion de retour vers l'Eglise ancienne et à une adaptation aux évolutions culturelles. Conservateur dans sa doctrine ultra-augustinienne de la grâce, il est novateur dans son insistance sur la liberté chrétienne, sur le « sacerdoce universel » et les droits de la conscience.

Quelle que soit sa variété, l'hérésie semble bien toujours manquer de concordance par rapport aux rythmes de l'Eglise : elle est lenteur ou précipitation, parfois les deux à la fois.

Les facteurs politiques et sociaux

Les hérésies ne furent pas seulement drame dans la conscience de quelques croyants ou disputes entre communautés ecclésiales. Elles furent des faits qui marquèrent l'histoire en tous ses aspects et qui, eux-mêmes, dépendent du contexte socio-culturel de leur époque. Ceci apparaît surtout si on

examine l'hérésie non plus dans la pensée et l'action de son initiateur (l'hérésiarque), mais dans son succès et l'établissement d'Eglises dissidentes. On constate vite qu'à côté de motivations religieuses, l'éclosion et plus encore la diffusion de l'hérésie relèvent de facteurs politiques et sociaux autant que de facteurs proprement religieux.

Certaines hérésies n'ont été que protestations d'intellectuels contre tel ou tel, prétendument inassimilable ; ce type de contestation n'a pas grande portée historique et en général n'a pas de suite ; il est seulement manifesté qu'il existe dans la société des individus assez forts et cultivés pour s'opposer aux idées régnantes et se payer le luxe du non-conformisme (cf. aventure de Bérenger de Tours au XIe siècle). D'autres hérésies vinrent du pouvoir politique, voulant imposer aux Eglises une vérité « officielle », souvent sous forme de compromis de pacification (cf. l'arianisme sous les fils de Constantin). Comme on doit s'y attendre, ces doctrines imposées par le prince ne sont pas destinées à un long avenir. Il n'en est pas de même des hérésies qui naissent avec la constitution d'Eglises nationales et parfois même d'unité et de culture nationales. Le monophysisme, par exemple, servit à particulariser les Eglises et le style de vie des « coptes » d'Egypte ou des Arméniens. L'anglicanisme, en tant que « *via media* » entre le protestantisme et le catholicisme, marqua profondément l'Angleterre moderne, etc. Dans de tels cas, il est vrai, l'hérésie s'efface, devant le particularisme régional ou national, et souvent ne devient que formelle (le monophysisme des coptes n'est plus en réalité monophysisme c'est-à-dire négation de l'intégrité humaine du Seigneur mais pur attachement à un passé vénérable). D'autres mouvements hérétiques sont liés à des classes sociales et à leur tour engendrent des modes nouveaux de vie et de travail (cf. les humiliés de Lombardie au XIIe siècle et le travail de la laine ; histoire de certaines sectes américaines au XIXe siècle).

Pour certains historiens — surtout marxistes —, la doctrine elle-même serait chez les hérétiques issue de besoins sociaux. Par exemple, le protestantisme de Luther et de Calvin aurait fourni à la bourgeoisie libérale sa justification tandis que l'anabaptisme de Thomas Muenzer serait l'idéologie de la révolte paysanne du XVIe siècle. L'insistance des réformateurs sur le salut individuel et celle de Muenzer sur l'arrivée du Royaume au milieu des bouleversements apocalyptiques seraient éclairées ainsi comme « théologies de classe ». Autre exemple moins connu : les sectes médiévales, souvent formées de marginaux, s'attaquaient volontiers aux doctrines traditionnelles sur les sacrements. Ce n'est pas effet de hasard. Le sacrement n'était-il pas dans l'Eglise du temps ce par quoi le clergé tenait le peuple

à sa merci ? Ce genre d'explication n'est pas à dédaigner. Mais il semble impossible de le généraliser. De plus il marque une tendance fâcheuse (même du point de vue historique) à minimiser l'intérêt que les hommes prirent aux réalités de leur foi. Il est bien évident par exemple que Luther, lorsqu'il posa les bases de sa réforme vers 1517, ne pensait que très peu aux princes et aux bourgeois (dont il n'était d'ailleurs pas) et était tout tendu vers la découverte du vrai sens de l'*Epître aux Romains* et du salut par « pure miséricorde ». Parmi ceux qui s'intéressèrent à son œuvre, beaucoup ne virent en lui que le restaurateur de Paul et d'Augustin. Ce n'est que plus tard que sa doctrine fut récupérée par les forces sociales que l'on sait.

N'est-ce pas justement une des significations de l'hérésie dans l'histoire de l'Eglise que de signifier l'intérêt que des hommes ont porté pour la foi comme objet de recherche passionnée et même dangereuse ?

IV

l'orthodoxie

Face à l'hérésie se dresse l'orthodoxie (étymologiquement : pensée droite). Elle rappelle que Dieu a donné à son peuple le pain de la Parole qui permet de l'atteindre partiellement, indirectement, mais authentiquement, dans l'unanimité des frères.

L'orthodoxie n'est pas toute fixée d'avance : les Eglises qui en sont la gardienne, sont surprises, parfois même hésitantes à prime abord, lorsqu'un nouvel enseignement se trouve donné en leur sein. Est-il approfondissement de l'Evangile, hérésie, chose anodine ? Alors se pose aux Eglises le problème de la détermination concrète et des critères de l'orthodoxie.

1 les dogmes

Cette détermination est le fait d'une autorité ; et c'est celle de l'Eglise elle-même (en raison de l'assistance promise de l'Esprit), et dans l'Eglise celle plus particulière des ministres, qui ont charge de la Parole et de l'unité, les évêques et le pape (nous parlons pour l'Eglise romaine). La détermination de l'orthodoxie exige aussi une décision précise et claire de l'autorité. Elle est donnée sous forme de « dogmes » [18].

18. Ce rapport entre dogmes et hérésies est classique depuis saint Athanase. L'Eglise connaît cependant quelques dogmes qui ne sont pas réponse à l'hérésie.

Le mot « dogme » suggère la proposition bien articulée du philosophe qui énonce ses positions sur tel ou tel problème particulier ou encore la sentence du juriste. A partir du IVe siècle, il est employé par les auteurs chrétiens pour désigner les décisions de l'Eglise, notamment celles du concile de Nicée.

Les dogmes ne sont pas la foi, dont la source est la Parole de Dieu et qui s'exprime par l'expérience chrétienne tout entière. Ils sont seulement les garants de la foi contre les déviations dont elle fut menacée dans son histoire. Ils n'entendent pas exprimer « la vérité toute entière », et il ne faut pas trop craindre qu'ils soient une digue à l'élan de la recherche. Ils sont des jalons, des points de non-retour, qui marquent que tel ou tel type de solutions est insuffisant, trop grossier, pour exprimer le mystère de Dieu et sa volonté. Ainsi, pour l'essentiel, les formules de Nicée disent qu'on est loin du Christ Vivant, tant qu'on ne dépasse pas à son sujet la représentation d'une créature si supérieure soit-elle. Et nous n'avons pas fini d'apprendre Jésus-Christ après 325.

Les dogmes ont été formulés avec le langage d'un temps, celui même que les hérétiques avaient employé. Les mots vieillissent, changent de sens (par exemple les expressions conciliaires — substance, nature — sont, pour ainsi dire, sans rapport avec ce que les gens d'aujourd'hui entendent par ces mots). Mais les mots n'ont ici qu'une importance relative (Athanase et Basile le savaient déjà qui acceptaient de communier avec des évêques se refusant d'employer le mot, pour eux trop nouveau, de « consubstantiel », du moment qu'ils ne niaient rien de la divinité du Fils). Ce qui importe c'est la relation entre ces mots, la décision de foi, l'orientation exacte vers la réalité où ces mots nous projettent[19].

2 le rôle de la pratique pour l'énoncé théorique

Les définitions dogmatiques ne sont pas pour la pensée ce carcan que d'aucuns s'imaginent. On peut cependant regretter le poids qui leur est imparti dans la détermination des conditions de la communion interecclésiale. Tout ce joue, de fait, autour d'adhésions à des principes, qui risquent de devenir formels, puisque sans rapport très direct avec la vie chrétienne d'aujourd'hui et ses exigences.

19. Cf. sur le problème du rapport des dogmes à la vérité, E. SCHILLEBEECKX, **Révélation et théologie**, Bruxelles, Ed. CEP., 1965, p. 56 à 79 et 223 à 243. Pour garder l'intention, si on se croit contraint d'abandonner le mot, une étude historique précise du texte et du contexte n'est que plus nécessaire.

Comment ne pas se sentir mal à l'aise, lorsque les séparations qui durent encore sont justifiées par un désaccord sur des énoncés que très peu entendent, ou qui se trouvent quasi privés de sens par un déplacement de problématique (nous pensons à la querelle du « *Filioque* » ou à toute une bonne part de la question de la justification chez Luther et au concile de Trente).

Par contre la vérification par la vie et la pénétration existentielle des données de la Révélation sont pour l'heure comme absentes des critères d'orthodoxie (et en conséquence de rétablissement des communions rompues). Il n'y a pas à remplacer un dogmatisme dur par un pragmatisme et un moralisme sans consistance, mais à établir plus de circulation entre la lumière et la vie. Les vérités de la foi et des orthodoxies sont d'ailleurs des vérités axiales : elles nous dirigent vers le vrai plus qu'elles nous en livrent possession : elles laissent donc plus de place que dans la vérité unidimensionnelle de la science à une dialectique entre la praxis et l'énoncé théorique.

D'ailleurs la vérité évangélique, essentiellement promesse de notre avenir en Jésus-Christ, n'atteint sa crédibilité que par un « déjà là » de cet avenir dans notre monde. Une condamnation pratique de ce monde et sa transformation ne sont pas étrangers à la rectitude de la foi. Quelques condamnations claires contre ce qui s'oppose dans les faits à la crédibilité de l'Evangile définiraient mieux pour nous les contours de la foi que bien des rééditions d'antiques anathèmes. La condamnation doctrinale du racisme ou de l'égoïsme économique des pays sur-développés, par exemple, donnerait à la notion d'orthodoxie un regain d'intérêts dont elle a bien besoin. A cette orthodoxie davantage mesurée par la praxis, certains ont voulu donner le nom d'« orthopraxie »[20].

20. Cf. J. B. METZ, « Notre Eglise a-t-elle besoin d'une nouvelle réforme ? », Concilium n° 54, p. 75-85 et **Pour une théologie du monde** (Coll. Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1971, p. 108.

Le mot **orthopraxie** implique, en première analyse, une certaine vérification de la vérité énoncée théoriquement, par une pratique réelle. Mais plus fondamentalement, il remet en cause notre conception traditionnelle de la vérité. Celle-ci n'est plus seulement d'ordre intellectuel ; elle est pratique et critique. C'est par la pratique (les marxistes diront par la pratique révolutionnaire) liée dialectiquement à l'activité critique que la vérité résidant au cœur de la négativité de « l'état de choses existant » peut être dégagée.

conclusion générale

Le plus simple serait sans doute qu'il n'y eût plus du tout ni schismatiques ni hérétiques. Plût à Dieu ! Mais si l'existence de séparations entre chrétiens est toujours un mal, c'est un bien que l'Evangile n'apparaisse pas comme neutre et se traduise dans la vie de l'Eglise par des décisions. Que ces décisions soient d'une part significatives de la recherche du Seigneur des Eglises et de l'autre parlantes pour notre monde ne peut qu'être notre souhait. Et puisque nous en sommes aux souhaits : verrons-nous le temps où les divisions entre chrétiens, s'il en reste, correspondront aux clivages réels qui sont entre eux, afin que le frère soit avec son frère et que règne une communion sans hypocrisie ?

claude gerest

l'unité de l'église et ses conditions sociales

L'Eglise perd de nos jours les supports sociologiques traditionnels grâce auxquels elle réalisait et concevait son unité. On peut le discerner au niveau du langage et au niveau des structures hiérarchisées. Mais, plus fondamentalement, l'unité de l'Eglise s'enracinait jadis dans une communauté sous-jacente, culturellement cohérente et nourrie des mêmes représentations collectives. La famille était le prototype de la société et l'Eglise a pensé son unité grâce à une telle symbolique. Lorsque ce terreau collectif et existentiel s'éroda, l'Eglise exprima son unité en termes d'autorité et grâce à un durcissement doctrinal et juridique.

Aujourd'hui, on ne peut rechercher l'unité de l'Eglise sans faire une lecture des conflits décisifs dans nos sociétés et nos cultures : conflits de classes, conflits de nations et conflits de générations. Au sein de ces conflits, il nous faut prendre parti, tout en gardant ouvertes les voies de la réconciliation. L'unité de l'Eglise ne peut être que dialectique. Nous devons conjuguer simultanément la critique et la communion de telle sorte que l'unité de l'Eglise soit une réconciliation qui réunisse et assume la violence préalable des conflits.

Faut-il faire l'inventaire des multiples conflits sociaux qui, partageant et opposant les chrétiens de par leurs appartenances sociales, font de l'Eglise un vaste champ de bataille à couvert de la foi ? La liste serait interminable. Possédants et miséreux, colonisateurs et colonisés, dictateurs et maquisards, prêtres bourgeois et prêtres des pauvres, hommes de droite et hommes de gauche... Chacun prétend se retrouver dans une même croyance mais en mettant parfois dans la vie et les engagements de chaque jour une telle passion que le christianisme risque d'apparaître, pour des fidèles ou des observateurs de l'extérieur, ou bien comme une seconde vie juxtaposée à l'autre ou bien comme la figure particulière que chaque parti donne à ses croyances.

A vrai dire, l'unité ecclésiale a constamment été menacée par les conditions sociales environnantes. Par exemple, bien des hérésies n'étaient pas seulement divergences doctrinales mais aussi, et parfois simultanément, expressions de conflits sociaux. A l'inverse, l'Eglise a toujours emprunté au contexte historique des facteurs de son unité. On conviendra aisément

que le problème est fort ancien, aussi vieux que l'Eglise elle-même. Pourtant, il est neuf sous bien des aspects. D'abord parce que ne peuvent décidément plus tenir les représentations, au moins aussi vieilles que la réforme grégorienne, d'une Eglise qui serait une société parallèle à l'*autre.* Sans cesse compromises, surtout au cours du dernier siècle, ces représentations ont pu survivre tant bien que mal grâce à des rationalisations abstraites, grâce aussi à des compromis plus concrets mais tenus à l'écart de l'explication doctrinale. Depuis que l'Eglise se veut au cœur du monde, depuis qu'elle relâche sa préoccupation séculaire pour l'organisation et l'autorité, l'interrogation ne peut que se faire plus ouverte et plus angoissante sur les facteurs multiples qui assurent ou menaçent la cohésion de ce grand corps.

Le problème est à deux faces. On se demandera comment, et par quelles transformations internes, l'Eglise a progressivement perdu les supports sociologiques de son unité ; on cherchera par ailleurs, dans les phénomènes les plus massifs et les plus originaux de notre temps, où se trouvent les déchirures de ce tissu humain où l'Eglise d'aujourd'hui doit imprimer la cohérence de son visage. Deux voies d'interrogation, mais dont on aperçoit aisément la convergence.

I

la perte des supports sociologiques de l'unité

Il faut d'abord mettre en cause le long processus de liquidation des *arrière-mondes* dans la culture et la société occidentales.

1 langage, structures, communauté sous-jacente

Quelle que fût la violence des conflits d'antan, l'Eglise a longtemps profité de ce que les collectivités étaient pour ainsi dire à double sphère. Le langage a toujours été fragmenté dans les comportements et les luttes quotidiennes des hommes ; jadis, il n'en renvoyait pas moins à une totalité que le Père Chenu a fort bien circonscrite pour le Moyen Age : « *Ce sont les mêmes hommes qui lisent la queste du Graal et les homélies de saint Bernard, qui sculptent les chapiteaux de Chartres et composent les bestiaires, qui allégorisent Ovide et scrutent les sens typiques de la Bible, qui nourrissent leur contemplation christologique des sacrements par les symboles naturistes de l'eau, de la lumière, du repas, du mariage. Ils ne confondaient certes ni les plans ni les objets ; mais ils bénéficiaient, à ces*

divers plans, d'un dénominateur commun dans le jeu subtil des analogies, selon le mystérieux rapport du monde physique et du monde sacré »[1]. Qui pourrait nier, pour l'unité de l'Eglise d'antan, l'importance de ce recours possible à un langage réconciliateur des significations du monde ?

Les imageries de la féodalité auront joué un rôle semblable. Conception d'une réciprocité de devoirs et d'affections entre des hommes titulaires de fonctions hiérarchisées, la féodalité ne fut pas seulement — et Marc Bloch l'a montré il y a déjà longtemps — un ensemble de règles conventionnelles ou juridiques : elle marqua les rapports quotidiens et les consciences, et bien après que les institutions officielles se soient effritées. Elle fut transcrite aussi dans la symbolique collective, jusque dans les conceptions de l'amour courtois, jusque dans les formes et les signes de la prière. Monde encore tiré par en haut, dans ses hiérarchies comme dans son langage, et qui apportait un important soutien aux représentations ecclésiales de l'unité.

Nos sociétés se sont graduellement structurées d'une manière bien différente. Mais les suggestions empruntées à un aute temps pour concevoir les structures de l'Eglise ont survécu jusqu'à nous, tout en perdant progressivement leurs contre-parties dans l'environnement social. D'où le fait qu'ils paraissent à nos contemporains, chrétiens ou non, si étranges... Etranges comme ce langage religieux unitaire que l'on ne trouve plus dans le monde actuel en dehors de la liturgie ou d'une certaine théologie. Du langage, en passant par les structures, les figures accoutumées de l'unité nous renvoient finalement à une communauté sous-jacente. Nous retrouvons alors la même cohérence ancienne et les mêmes difficultés d'aujourd'hui.

Aux temps — ils ne sont pas si lointains — où existait une culture un peu coordonnée, quel en était le fondement existentiel ? Je ne parle pas des principes catalogués et commentés par les intellectuels, mais de l'aire particulière du vécu qui est comme le modèle de tout le reste. Il ne peut y avoir de sentiment d'une culture, de l'existence d'un milieu significatif, que par le sentiment corrélatif qu'une communauté préalable et en quelque sorte inconditionnelle rassemble au départ. L'Eglise, Peuple de Dieu, s'est longtemps enracinée dans ce terreau primordial des représentations collectives.

Elle n'a pu le faire que selon des images sans cesse dérivées et qui se sont

1. Marie-Dominique CHENU, **La théologie au douzième siècle,** 1966, p. 160.

épuisées dans leurs dérivations. Dans les civilisations traditionnelles, la famille était à la fois le noyau et le prototype de la société. De même, l'image du père débordait son strict titulaire pour se diffuser dans les incarnations variées de l'autorité. Que l'on songe aux formes diverses du *patronage* qui ont caractérisé tous les milieux populaires des villes. Pour la bourgeoisie, le droit romain et ses dérivés ont soutenu, d'une manière plus abstraite, les mêmes imageries[2]. Dans bien des cas aussi, alors que les enracinements de cette symbolique dans le vécu se trouvaient mis en cause, le relai a été pris par des idéologies dont on trouve de nombreux échantillons chez les traditionalistes, les ultramontains du dix-neuvième siècle et, encore aujourd'hui, dans les documents et le vocabulaire ecclésiastique officiels[3]. Il n'est guère besoin d'insister : cette symbolique de la filiation, liée aux imageries de la tradition et des héritages si essentiels à l'Eglise, a fortement marqué les représentations de l'unité, en contre-balançant ou en masquant les clivages et les tensions vécues d'autre part par les chrétiens. Les insistances plus récentes sur la participation des laïcs ne constituent pas une parade suffisante à l'effritement de cette symbolique. Car elles s'inscrivent, pour beaucoup de pasteurs et de fidèles, dans la même perspective : on parle de « *l'accession des laïcs à la majorité* » comme s'il s'agissait toujours des enfants de la grande famille. Dans l'Eglise, comme dans tout autre rassemblement des hommes, il y a une tendance à la *persévération*, une incitation à réagir de la manière accoutumée bien après que les situations ont changé : ce qui accentue évidemment la gravité du problème que nous envisageons.

2 le reflux de l'unité vers les définitions officielles et les pouvoirs

Les symboliques de soutien s'étant brisées de diverses manières, il a fallu y suppléer par toutes sortes de moyens. Le pouvoir a remplacé des solidarités plus enracinées. On a souvent souligné comment, au cours des derniers siècles, les traités de l'Eglise insistaient avant tout sur l'autorité et privilégiaient les arguments apologétiques contre les formes modernes de

2. Voir, à ce propos, les remarques de Jean REMY et Francis HAMBYE dans « Crise de la communauté », **Lumière et Vie**, n° 93, mai-juin 1969, particulièrement p. 106 s.

3 Et dans des catéchismes ! CONGAR cite le catéchisme du diocèse de Poitiers (1898) : « Comment savez-vous que vous êtes membre de la véritable Eglise ? Je sais que je suis membre de la véritable Eglise parce que je suis uni à mon curé, que mon curé est uni à l'évêque, qui est lui-même uni au pape ». (**L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne**, 1970, p. 457, en note).

gouvernement et de vie sociale[4]. Par un corollaire obligé, une doctrine définie le plus rigidement possible a joué aussi un rôle de conformisme juridique qui devait censément garantir l'unité.

Mais on n'a pas pris garde que si l'unité ne s'enracine pas dans la vie même de la collectivité qu'elle concerne, elle se constitue malgré celle-ci. C'est bien ce qui s'est passé. Professant unanimement une même doctrine dûment enregistrée dans les catéchismes, les fidèles n'en ont pas moins vécu obscurément des expériences religieuses très marginales. Ce sont celles qui remontent partout en surface, comme si la censure récemment levée nous laissait devant des spiritualités en friche. Sur ce terrain aussi, la théologie et le magistère se trouvent dépourvus devant leur tâche traditionnelle de susciter l'unité.

Ajoutons que le reflux de l'unité vers les définitions officielles et les pouvoirs trouvait et trouve encore une incitation certaine dans la logique de nos sociétés modernes. C'est une caractéristique de notre civilisation que d'avoir disjoint le public et le privé ; les structures politiques libérales aussi bien que les conditions du travail reposent sur ce postulat. En prenant le relai, une spiritualité et une morale individualistes peuvent fort bien s'accompagner d'une profession officielle d'une doctrine et d'une obéissance fixées en d'universelles formules ; mais c'est au prix d'une dualité de l'existence qui est encore, à sa manière, une négation de l'unité ouvertement proclamée dans le credo.

II

les conflits décisifs de nos sociétés et cultures

La défection de l'unité n'est donc pas d'aujourd'hui. Elle provient d'une dérive plus ancienne, dans l'Eglise tout autant que dans la culture ambiante. Ce que l'on considérait hier comme une cohésion assurée n'était fait souvent que de précaires parades. Nous prenons volontiers pour une

4. Le Père DE LUBAC, entre autres, a évoqué ces traités **de Ecclesia** de naguère « soucieux... avant tout d'établir solidement les titres de créance et les prérogatives de la hiérarchie catholique, puis d'en soutenir les droits contre les négations et les empiétements de la société civile. Même doctrinal, leur point de vue restait d'un bout à l'autre, dirons-nous, plus apologétique que mystique. Leurs auteurs tendaient plus à défendre ou à consolider les remparts de Jérusalem qu'à faire pénétrer les fidèles au cœur de la Cité ». (**Méditation sur l'Eglise**, 3e éd., 1953, p. 78).

débâcle soudaine ce qui est enfin le dévoilement de mécanismes de défense des siècles derniers.

Aussi, toute recherche authentique d'une unité actuelle de l'Eglise doit s'enraciner non pas seulement dans une redécouverte de la tradition qui nous rassemble mais aussi dans une lecture des conflits décisifs de nos sociétés et de nos cultures. Je ne pourrai que rappeler ici, et d'une manière si superficielle qu'elle confinera au sens commun, les grandes articulations de ces conflits.

Je l'ai déjà souligné : pendant des millénaires, les antagonismes sociaux ont été sublimés dans un ordre social plus vaste dont la structure et la signification semblaient conférées d'en haut. Les affrontements n'en étaient pas moins violents mais leur horizon n'était pas indéfini comme il l'est devenu. Il suffisait de s'élever, en pensées ou en rites, jusqu'à cet ordre pour que les situations humaines les plus opposées retrouvent une communauté de sens. Dans les régimes de castes, dans la féodalité médiévale ou dans la chrétienté d'antan, les tensions et les affrontements n'ont jamais manqué. Ils donnaient pourtant le sentiment de n'atteindre les hommes qu'à un niveau de leur existence. Par exemple, le pouvoir s'exerçait sur l'ensemble de la personne infiniment plus qu'aujourd'hui ; mais on pouvait le confirmer ou le récuser au nom d'une plus haute répartition des fonctions.

Les contraintes et les pouvoirs sont devenus abstraits. Ils le sont dans leurs textures mêmes : que l'on songe aux « technostructures » de Galbraith. Ils le sont aussi dans les contestations que l'on en fait : c'est moins à tel chef d'entreprise ou à telle personnalité politique que l'on s'en prend qu'à la *General Motors*, au capitalisme ou à l'Etat bourgeois ; les contestataires d'aujourd'hui disent s'opposer au *Système*. Face à une culture qui se désintègre, qui ne leur offre plus un ordre et une légitimité, les pouvoirs fabriquent de la culture. Ils sont moins une contrainte qui pèse sur les individus que le contrôle d'idéaux et de modèles de conduites qu'ils élaborent eux-mêmes : rationalisation du travail, publicité, politiques visant à provoquer l'allégeance à l'entreprise ou au parti, « reproduction » par l'éducation des normes qui garantissent les conformismes des élites... Les pouvoirs manipulent des valeurs. Et si les forces adverses leur opposent d'autres valeurs, celles-ci n'ont pas encore de formes sociales bien fermes. Notre culture se défaisant, nulle autre ne l'a encore remplacée et nous sommes, pour l'heure, dans l'entre-deux. A l'âge des contre-cultures. Les conflits des détenteurs de l'autorité et des subordonnés, des riches et des

pauvres, se sont exacerbés parce qu'ils n'ont plus de sens second. C'est dans la nature des oppositions que paraît se trouver tout entière leur signification. A une réconciliation des conflits par en haut a succédé une dialectique des conflits par en bas.

D'où la difficulté de partager les antagonismes en des catégories ou des types bien définis. On peut tout au plus discerner de grands foyers d'où s'irradient en tous sens les contestations des pouvoirs et des valeurs.

1 les conflits de classes

L'un de ces foyers a été repéré depuis longtemps et il demeure essentiel : il s'agit des classes sociales. Celles-ci sont moins des groupes que des situations fondamentales dans l'ensemble de la société globale. Les statuts et les rôles sociaux d'un même individu sont multiples mais, en deçà de cette pluralité, chacun se sent plus ou moins proche du foyer des valeurs officielles de sa société (l'argent, le prestige, l'instruction, etc.) ; de ce sentiment naît une représentation d'ensemble de grands emplacements sociaux que se partagent les hommes. A certains égards, il y a là quelque similitude avec les *castes* et les *conditions* de jadis. A cette différence que les valeurs officielles qui servent de repères pour les délimiter ne sont pas unanimement reconnues comme fondées. Si les classes les plus éloignées du foyer central identifient les mêmes valeurs officielles que les autres, elles les contestent aussi au nom d'autres valeurs : elles opposent la dignité morale au prestige, le travail à l'argent, la spontanéité ou le style de vie à l'instruction bourgeoise... Il ne faut évidemment pas minimiser les aspects économiques ou politiques du phénomène ; mais, tout au fond, les classes renvoient à des oppositions de valeurs qui concernent la société comme une totalité. Si des pouvoirs sont concernés, c'est moins comme contraintes sur les choses et les personnes que comme monopoles dans la détermination des fins officielles de la collectivité.

2 les nationalismes

Il en est sensiblement de même pour les nationalismes. Sans doute ceux-ci se sont donnés, depuis le XIXe siècle, comme l'affirmation de valeurs autochtones. Mais avec la décolonisation, le phénomène acquiert des connotations nouvelles. Les « jeunes nations » qui ont conquis leur indépendance politique veulent retrouver aussi le sens de leurs cultures propres. Cette ambition déborde sur le terrain économique depuis que l'on se rend mieux compte que la distance s'accroît entre pays pauvres et pays

riches, que l'idéal de croissance et de développement exporté des pays riches n'est peut-être qu'une façon de dépouiller les pays pauvres de la faculté de se définir leurs propres finalités. On retrouve dès lors des traits essentiels que nous avons cru discerner dans les conflits des classes.

3 le conflit de la jeunesse et des adultes

On peut faire des constatations convergentes pour ce qui concerne le conflit de la jeunesse et des adultes. Les tensions des générations ne sont pas propres à notre temps ; mais les sociétés avaient toujours réussi à en émousser la pointe. Malgré l'élimination des anciens rites de passage et la dissolution de la « famille étendue », les collectivités avaient sauvegardé l'image du père elle-même incarnée dans des figures très diverses. Cette image est maintenant ouvertement contestée. Projetée par ailleurs sur les produits de notre civilisation, elle en acquiert une extraordinaire force symbolique : les jeunes désavouent la consommation comme lieu officiel des valeurs ; ils récusent par avance les motivations de leur futur travail, de leurs éventuels rôles d'adultes. Ces procès ont d'autant plus de portée qu'ils mettent au jour des protestations et des nostalgies secrètement présentes chez les aînés. De sorte que, là encore, ce n'est pas un groupe qui se trouve seul concerné mais la collectivité entière, comme si les bruits et les fureurs des jeunes étaient pour nous tous comme une levée de la censure qu'avaient exercée sur l'Occident, depuis des siècles, les idéologies de la rationalisation, de la productivité et du progrès.

En définitive, cette rapide évocation des grands conflits de nos sociétés nous force à une constatation de fond. Si des groupes et des individus se heurtent dans nos sociéés comme dans celles du passé, c'est moins leur diversité que leur portée qui doivent retenir dans un diagnostic d'ensemble. Cette portée est proprement infinie. A la limite il n'y a plus de champ clos qui délimite les affrontements et qui, de quelque sorte, les justifie. Les conflits portent moins sur des appropriations de pouvoirs ou de biens consacrés que sur les valeurs ramenées à leur amplitude et à leur relativité. L'enjeu, c'est une hypothétique culture à venir.

III

l'unité de l'église dans les conflits actuels

Très souvent, dans les sociétés contemporaines, nous n'avons plus que des organisations pour nous tenir rassemblés et, à l'autre extrême, des solida-

rités qui relèvent des instincts les plus primitifs. Paradoxalement, c'est peut-être là que se trouve l'unité profonde des hommes de ce temps. Au sein des conflits les plus radicaux, une même recherche est discernable : celle de styles de vie auxquels pourraient correspondre des symboliques collectives plus explicites et des pouvoirs plus nettement avoués. Pour l'instant, les contestations et les partis composent ces aspirations selon les manières les plus bigarrées. Une nouvelle civilisation sortira-t-elle finalement de ces désirs et de ces affrontements ? Peut-être. En attendant, il nous faut prendre parti dans le provisoire en gardant ouvertes les voies de la réconciliation des hommes.

1 faire émerger les valeurs sous-jacentes aux conflits

Je dirai de même pour l'Eglise. Elle doit confesser ouvertement ce qui, du dedans et du dehors, compromet son unité. Il lui faut avouer ainsi son vieux dessin qui ne relève ni d'une culture préfabriquée ni d'un parti. Les croyants sont des chercheurs d'unité pour qui les conflits ont cette vertu de révéler la béance d'où nous vient la promesse d'unité du Christ Seigneur et le lieu où se trouve vraiment l'incommensurabilité de la charité. L'unité de l'Eglise n'est pas une organisation ou une structure, mais une dialectique. Elle se fait et se refait à partir de la convocation qui vient de Dieu et de la charité qui vient de nous. Si l'Eglise est le sacrement de l'unité, comme on le rappelle si souvent depuis quelques années, ce n'est pas par une symbolique toute faite que nous n'aurions qu'à ajuster à un corps social récalcitrant. Plus ouvertement que jamais, les conflits du monde ne trouvent pas en eux-mêmes leur propre fin ; ils poussent à l'émergence de nouvelles valeurs. Ces valeurs, l'Eglise est-elle capable de les anticiper sans prétendre les nommer par avance dans leurs figures concrètes, d'en suivre plutôt la lecture et le rassemblement au sein même des luttes des hommes ? De manière à ce que l'unité qu'elle propose soit une réconciliation qui réunisse et assume la violence préalable des affrontements.

2 joindre la critique et la communion

Déjà se dessinent des expériences nombreuses et variées dans cette voie. Nous connaissons tous des groupes où se retrouvent des chrétiens de toutes conditions et qui, à la lumière de leur foi, n'en sont pas moins critiques de leur situation sociale respective que certains de leur communion fraternelle. Cette conjonction de la critique et de la communion ne peut-elle être étendue à des groupements plus vastes, aux diocèses, à l'Eglise uni-

verselle ?[5] L'assemblée liturgique elle-même, célébration de la fraternité dans le Seigneur, ne pourrait-elle introduire davantage dans sa symbolique l'évocation concrète des exigences de l'engagement ?[6]

3 faire dialoguer les conflits

Dans cet entre-deux des cultures où nous sommes, chaque homme doit prendre parti. Pour une classe, pour une nation et, semble-t-il, pour une génération. Mais ces allégeances renvoient à ce fond du cœur d'où aussi la foi surgit. La foi n'efface pas les conflits. Souvent même, elle les accentue. Du même mouvement, elle pourrait les faire dialoguer. Le savent bien ceux qui, intellectuels, partagent l'amitié quotidienne d'ouvriers ou de paysans ; ceux qui, par delà les affrontements des nations, se retrouvent solidaires dans des tâches universelles ; ceux qui, dans les heurts des pères et des fils, reconnaissent la vitalité des héritages. Dans ses engagements politiques comme dans sa liturgie, que notre Eglise évoque courageusement ces affrontements et humblement ces convergences : alors on reconnaîtra peut-être qu'elle est la Promesse de l'unité des croyants et de l'unité des hommes.

Institut supérieur des sciences humaines,
Université Laval (Québec).

fernand dumont

5. Rappelons le souhait d'André MANARANCHE : « Les Eglises locales, à un échelon, en dépendance de l'aire occupée par un problème social précis de quelque importance, devront, avec toutes leurs forces vives (le presbytérium dirigé par l'Evêque, telle école théologique, tel centre de réflexion économique, une représentation de diverses tendances, une représentation des diverses vocations, etc.), élaborer soit périodiquement soit occasionnellement une mise au point de la situation qui est la leur, sans redouter ni la particularité de leur point de vue dans le monde, ni les affrontements intérieurs qu'ils auront à résoudre... » (**Y a-t-il une éthique sociale chrétienne ?** 1968).

6. On lira là-dessus les réflexions suggestives de Jordan BISHOP dans **Esprit**, janvier 1971 ; voir surtout p. 25 s.

unité et institution
groupe, organisation et structure

On peut être tenté, lorsqu'on veut éclairer le problème de l'unité de l'Eglise par des analyses sociologiques, d'utiliser le concept d'institution. Mais l'emploi abusif de ce terme, y compris en ecclésiologie, ne fait que masquer la réalité par son inaptitude à cerner quelque chose de précis. Les concepts de solidarité, d'organisation, de structure, par contre, nous ouvrent la voie d'une compréhension plus grande de ce qui est vécu aujourd'hui dans les différents groupes religieux.

On remarque en particulier une tension entre une solidarité de masse, marquée par la passivité des membres mal intégrés et la contrainte d'une autorité transcendante et autocratique, et des solidarités communionnelles qui opèrent une certaine fusion des personnes dans l'unité d'une conscience collective, avec une tendance à la contestation interne et la protestation externe. Ce phénomène se complexifie encore par les solidarités divergentes des uns et des autres, à l'intérieur de la société globale, entraînant une pluralisation religieuse pouvant aller jusqu'à la dissidence.

Au plan de l'organisation qui vise à rationaliser et à standardiser les conduites, un conflit se manifeste entre le préétabli et le spontané, entre l'ordre et la créativité. L'importance des groupes et l'insistance sur le caractère charismatique de l'autorité orientent souvent vers le centralisme. De ce fait, la distance entre l'appareil et la base s'élargit, les solidarités s'estompent, l'adaptation au changement s'avère difficile et la hiérarchie est frappée d'inhibition lorsqu'elle se trouve face à des conflits.

Enfin le pluralisme démocratique qui rejoint des aspirations profondes dans la mentalité contemporaine s'avère peu compatible avec la structure traditionnelle de l'Eglise. Le mouvement actuel de déstructuration entraînera-t-il une redistribution des pouvoirs ? L'avenir le dira. Mais peut-être l'historien pourrait-il nous aider à émettre un pronostic autorisé en nous faisant bénéficier des leçons du passé.

Il est bien évident que la détermination de ce qui fait l'unité d'un groupe religieux et l'analyse des processus par lesquels cette unité se fait et se défait constituent une question fondamentale pour la sociologie de ce groupe. Un groupe n'est réel que fondé sur une *unité* d'attitudes actives, que s'il constitue *un* cadre d'action *commune* pour ses membres. Il n'y a pas de groupe qui ne se donne des œuvres communes à accomplir, et il

n'y a pas de groupe qui ne se donne, parmi ces œuvres à réaliser, le maintien de son unité. C'est dire que connaître un groupe, c'est connaître comment il produit son consensus. La sociologie du groupe religieux qu'est une Eglise — comme l'Eglise catholique — passe par la sociologie de son unité, des différenciations variées qu'on y observe, des dissidences qui s'y produisent, des réactions de l'ensemble aux conflits qui menacent l'unité.

Mais la sociologie est une science concrète, et toute réalité concrète est historique. C'est dire que la sociologie de l'unité de l'Eglise passe laborieusement par l'élaboration patiente d'une *histoire de l'unité* de l'Eglise et une *description méthodique* des processus unificateurs et différenciateurs observables tout au long de cette histoire. Si les sociologues manipulent des « types idéaux », des « formes élémentaires » abstraites, c'est pour penser en fin de compte telle réalité concrète, à tel moment. Or, pour ce qui est de l'unité de l'Eglise, les faits bien observés manquent, l'histoire de cette réalité est loin d'être élucidée. La faiblesse de l'information condamne la sociologie de l'unité à la prématurité : elle aura toute chance d'être idéologique.

Il faut prendre conscience de ce que la pression du public pousse à la production idéologique et non à la production scientifique — surtout dans le domaine des sciences de religions. Bourdieu le notait : les « intellectuels » font groupe. Ils sont prêts à accueillir tout ce qui pourra se dire sur la société et ses fins dernières. Il y a un public de non-sociologues pour le groupe des sociologues, celui-ci et celui-là étant en relation comme un prophète et son audience. Et les sociologues sont ainsi invités à un discours de salon : faire frémir, scandaliser délicieusement leur public, éblouir par des synthèses planétaires.

La situation est-elle désespérée ? Non pas. Nous pouvons, en attendant mieux, tenter d'élaborer ce que pourrait être une problématique sociologique de l'unité de l'Eglise, et cela en proposant une série d'hypothèses coordonnées. Nous allons porter une attention particulière au problème posé par la tension permanente, dans l'Eglise, entre le spontané et l'organisé, le non-structuré et le structuré, l'*expérience* religieuse et l'*expérimentation* de la religion. Tout en sachant ce que peut avoir d'aventureux une telle procédure, nous n'hésiterons pas à raisonner par analogie à partir de certaines conclusions de la sociologie industrielle et de la sociologie administrative.

I

l'ambiguïté du concept d'institution

1 l'usage abusif du mot "institution" dans l'ecclésiologie

Disons le tout net : nous nions que le problème de l'unité de l'Eglise puisse être beaucoup éclairé par l'usage du concept d'*institution.* La faveur dont jouit cette notion auprès de certains spécialistes d'ecclésiologie nous étonne. S'agit-il de l'influence extérieure de sciences qui, individualistes à l'origine, arrivent au concept d'institution dans leur effort de dépasser l'étroitesse de leur point de vue de départ (psychothérapie institutionnelle, pédagogie institutionnelle, analyse institutionnelle, etc.) ? Survivance de la prédominance des modèles juridiques et « politiques » dans l'ecclésiologie ? Mouvement interne au groupe catholique qui, portant aux formes extrêmes de solidarité du Nous ecclésial, fait rejeter cette solidarité moyenne, équilibrée, favorable à la permanence, aux symboles, à l'élaboration de schémas juridiques cohérents, que Gurvitch nomme « communauté » ? L'Eglise « institution » dont on parle et qu'on rejette, n'est-ce pas ce qui, dans le groupe, résiste aux deux mouvements contraires et cependant alliés: « massification » de l'adhésion au groupe religieux (qui, à la limite de l'intégration au groupe religieux, devient une intégration au « monde ») et, en sens inverse, « sectorisation » de ce même groupe (qui tend à éclater en une multitude de groupes informels communionnels) ? Changement du rythme de la créativité religieuse qui fait que celle-ci est de plus en plus discontinue et explosive et de moins en moins continue et cumulative ? L'institution n'est-elle pas cette forme de sociabilité moyenne que l'on ne comprend pas et cette temporalité religieuse que l'on n'expérimente pas ? C'est à voir.

2 un concept vague et finalement dépassé en sociologie

Certes, l'école française de sociologie a bien utilisé, à ses débuts, le concept d'institution. Il lui fallait convaincre de ce que la réalité sociale était bien une réalité : une *chose sociale* (c'est-à-dire une réalité collective indépendante des individus et irréductible aux processus individuels et inter-individuels). Il y avait dans la nature des « choses » naturelles et des « choses » qu'on appela « institutions ». La sociologie de l'école durkheimienne se définit, un moment, comme la science des institutions. Durkheim écrivit ainsi : « *On peut... appeler institution, toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité. La sociologie peut alors*

être définie la science des institutions, de leur génèse et de leur développement». (*Les règles de la Méthode Sociologique,* préface à la seconde édition). Mauss et Fauconnet de préciser : « *Les institutions sont l'ensemble des actes et des idées tout instituées que les individus trouvent devant eux et qui s'imposent plus ou moins à eux* » (*Grande encyclopédie française,* 1901). Mais il fallut rapidement aux durkheimiens aller plus loin : une chose est, en effet, le processus psychologique par lequel on amène un individu à reconnaître l'existence de la réalité sociale (il y a des choses qui vous précèdent, qui — quant à vous — sont déjà là), et autre chose est la définition des faits sociaux. Et de deux choses l'une : ou bien on considère que la réalité sociale a pour caractéristique d'être *toute faite,* d'être déjà là — et alors, sous un concept extrêmement vague (la barette, le canon des Ecritures, le Sacré Collège, la paroisse et les vertus théologales, la personne du Christ et l'union des deux natures sont des institutions) on rassemble des réalités les plus diverses considérées sous leur seul aspect « *cadavérique* » (MAUSS, *Essai sur le don*) ; ou bien on reconnaît que la réalité sociale n'est pas une réalité toute faite, mais une réalité *se faisant,* se créant elle-même, s'auto-produisant, se projetant elle-même dans un *idéal.* Mais, dans ce cas, les projets collectifs dynamiques — aspirations, courants sociaux, mouvements de la conscience collective, idéaux et valeurs arrachant les individus à eux-mêmes —, apparaissent bien plus importants, pour l'étude des processus sociaux, que les « cristallisations » de ces projets que sont les institutions au sens cadavérique du terme (en particulier, on constate, lorsqu'on étudie la transformation institutionnelle, que ce qui amène un changement, ce n'est pas l'institution elle-même, mais un changement dans les représentations collectives qui la sous-tendent : c'est dire que l'institution n'a pas de réalité autonome). Le concept d'institution éclate : connotant exclusivement la dimension du « tout-fait », il ne s'applique strictement qu'à *quelques survivances* a-fonctionnelles et dysfonctionnelles ; ou alors, il ne désigne qu'*un aspect d'une réalité* sociale concrète qui seule est donnée à l'observation.

Cet éclatement du concept d'institution chez les durkheimiens explique la curieuse inversion qui, chez les juristes de l'école d'Hauriou, a fait désigner, par le terme « institution », l'idéal lui-même, puisqu'aussi bien ils définissent celle-ci comme « *l'affectation d'un procédé juridique à la réalisation d'un but d'intérêt général* » (VIRTON, *Les dynamismes sociaux,* t. II, Paris, Ed. ouvrières, 1965, p. 269-270). Ce n'est pas le moyen qui prime — le procédé juridique cristallisé, figé — mais bien le but — tel intérêt collectif. La permanence de l'institution, c'est pour eux la perma-

nence de l'idéal, de l'image guide, et non la stabiblité matérielle de procédés et de procédures.

Un terme qui connaît de telles inversions de sens, qui désigne des réalités aussi diverses[1], des aspects aussi contradictoires, n'est pas un terme dont on peut attendre beaucoup de lumière quand on veut entreprendre une analyse *réelle.* Pour nous, ce sont plutôt les concepts de «groupe», d'«organisation » et de « structure » qui semblent devoir éclairer la question de l'unité de l'Eglise.

II

l'église comme groupe : unités et solidarités

L'Eglise est un groupe, groupe structuré, groupe organisé, certes, mais d'abord un groupe. L'organisation et la structure sont des produits de ce groupe. Ce qu'il nous faut d'abord étudier, le phénomène de fond, c'est le jeu des solidarités multiples qui, se faisant, se défaisant, constituent par leur jeu même, l'existence du groupe. Conflits, contestations, schismes et dissidences doivent d'abord être rapportés à la lutte de ces solidarités variées : l'unité n'est pas une donnée toute faite, mais la résultante d'une multitude de fusions, de rapprochements et d'oppositions ; de tensions en tensions, l'unité du *Nous* ecclésial se crée, se défait et se reconstitue. Parmi ces tensions, celle qui oppose une solidarité religieuse de « masse » à une solidarité religieuse « communionnelle », est aisément repérable. L'Eglise est un groupe religieux de fort volume : une solidarité de masse a dès lors, sous cet aspect, tendance à y prédominer ; mais, groupe religieux, l'Eglise favorise, en sens inverse, des solidarités communionnelles qui tendent aux resserrements, aux restrictions, voire à une sectorisation de la vie religieuse.

1 la solidarité de masse

Solidarité de masse : c'est l'intégration superficielle, par ce qui est le moins intime, le moins personnel, dans le Nous ecclésial — conformisme pra-

1. « Où se trouve la **limite** du terme **institution** ou **institutionnel ?** Une doctrine philosophique, politique ou scientifique est-elle une « institution » oui ou non ? Et si l'on dit, par exemple, que la religion est une institution, emploie-t-on le terme dans le même sens que lorsque l'on oppose l'Eglise, en tant qu'« institution », aux croyances religieuses et aux pratiques religieuses ? » Georges GURVITCH, **La vocation actuelle de la sociologie,** 2e édition, Paris, P.U.F., tome 1, p. 424.

tique, orthodoxie et orthopraxie rudimentaires. C'est la prédominance habituelle de la passivité sur l'activité : on observera plus des « mentalités » religieuses collectives, des « sentiments », des « attitudes », que des projets collectifs et des actions communes. C'est la prédominance des symboles du groupe, c'est sur eux que repose la liaison des individus au groupe, liaison plus virtuelle qu'actuelle, et de toute manière faiblement enracinée dans les consciences. Ce type de solidarité implique que le groupe ait un faible ascendant sur ses membres : vis à vis des individus, le Nous ecclésial est relativement extérieur et ne les attire que faiblement. Par contre la pression du groupe est fortement ressentie : comme on participe superficiellement au groupe, la solidarité ecclésiale est vécue comme une gêne. On a tendance à repousser le Nous : il est d'autant moins désiré, qu'il est faiblement immanent.

2 la solidarité communionnelle

Mais cette solidarité n'est pas la seule : il existe aussi, dans l'Eglise, des solidarités de type communionnel. Nous désignons par ce terme le type de liaison des individus dans le Nous, telle qu'il y ait intégration maximale des personnalités de chacun dans la conscience collective (le Nous). On entre alors dans le groupe jusqu'au plus intime de soi-même. Alors l'ascendant du groupe devient maximum, il exerce l'attirance la plus forte. Et les individus deviennent subjectivement inconscients de la pression qu'exerce sur eux le groupe : le Nous communionnel qui correspond à une fusion des personnes dans l'unité d'une conscience collective est vécu comme une libération des pressions de groupe (une religion du cœur est une religion qui « libère », parce qu'elle va encore plus profond que la loi...).

3 instabilité de la solidarité de masse et de la solidarité communionnelle

La solidarité de masse est instable : sa logique est l'affaiblissement progressif de la solidarité : l'« atonie » religieuse, l'« émigration intérieure », les « relativisations », la « récession de la pratique régulière en conformisme saisonnier », les « doubles appartenances »[2] et les doubles vérités. La solidarité de masse engendre donc le *renforcement de la contrainte* exercée par le groupe sur ses membres, pour maintenir la cohésion, la

2. Termes utilisés par DESROCHE dans **Les sociologies religieuses.**

création d'un « *appareil* » — sous-groupe distingué du groupe « massif » lui-même, exerçant sur lui un contrôle, et se présentant comme symbole de cohésion, leader et modèle d'orthodoxie et d'orthopraxie —, le développement d'une *discipline* de groupe, l'intérêt porté aux *symboles formels* d'appartenance. La solidarité de masse appelle une autorité de type autocratique et charismatique. Les buts propres des participants seront disqualifiés par le groupe, et inversement la noblesse morale et religieuse du pouvoir sera exaltée, sa transcendance sera manifestée (proche de la masse, cette autorité ne serait strictement rien, du point de vue fonctionnel). L'appareil a le quasi-monopole de la légitimité. La négociation entre celui-ci et le reste des participants est exclue et par le caractère débile et peu rationnel de l'intégration des individus dans le groupe et par la transcendance même de l'autorité qui se nierait elle-même si elle se compromettait dans les chantages et les contre-chantages que sont des négociations. En fin de compte, c'est un vrai cercle vicieux ; plus la solidarité est faible, massive, plus le groupe doit exercer une contrainte sur les participants par l'intermédiaire d'une autorité transcendante et autocratique. Mais plus l'autorité est de ce type, plus les participants déjà faiblement impliqués dans le Nous auront tendance à mettre à distance le groupe pour limiter, dans les faits, l'autoritarisme de l'appareil ; c'est là le seul moyen de chantage dont ils disposent...

Instabilité également en ce qui concerne la solidarité communionnelle. Elle est condamnée à se détendre (et donc à disparaître), ou à se recréer par une recherche permanente de sur-intégrité, de sur-exclusivisme. Sa logique est donc la maximalisation de l'intégration dans le groupe, le sur-intégrisme religieux et donc la rupture avec les solidarités moindres. D'où des « contestations » diverses, individuelles ou collectives, contre divers affadissements — au nom d'une authenticité plus haute. « *La contestation religieuse tendra... à s'aménager une certaine exterritorialité à l'intérieur de la religion dominante contestée, voire la reconnaissance de ses différenciations : toutes formes d'*ecclesiola in Ecclesia *tels que « mouvements », « groupes d'études », « écoles de pensée », « fraternités », « missions », « instituts », « cultes », « rites », « autocéphalies », « congrégations », « ordres », etc.* » Dans un second temps, cette contestation interne prendra appui sur la plate-forme ainsi acquise pour agir dans le sens d'une *reformatio* de la société religieuse dominante. Si elle n'y parvient pas, ses lignes de plus grande pente la conduiront soit à s'étouffer elle-même, soit à nier cette société plutôt que l'interroger : dans ce dernier cas, elle passera de la contestation interne à la protestation externe : celle de la

secte (DESROCHE, *Sociologies religieuses*, Paris, P.U.F., 1968, p. 66-67). Là encore donc, cercle vicieux. Le petit groupe religieux qui vit une « communion », à l'ombre de la grande Eglise, se perçoit comme attirant et libérateur, et perçoit la grande Eglise comme une réalité relativement étrangère et oppressive par rapport à ce qui est vécu : au bout, il y a la secte. On comprend que le groupe ecclésial tende dès lors à limiter la solidarité communionnelle, à la discipliner, à l'administrer, au besoin, à faire jouer contre elle la solidarité de masse : mais alors il se fait, à juste titre, expérimenter comme tyrannique. La solution sera inéluctablement le renforcement du caractère charismatique du pouvoir, qui tentera de se manifester comme transcendant à la communion elle-même.

4 une forme de solidarité intermédiaire : la communauté

Solidarité de masse et solidarité communionnelle s'excluent mutuellement, mais elles peuvent — dans leur tension — évoluer vers une forme intermédiaire plus équilibrée et plus durable : la « communauté » au sens de Gurvitch. Forme moyenne, elle permet au sens strict l'« administration du sacré », favorable qu'elle est aux réflexions, conceptualisations, jugements, organisations et structures. L'autorité peut alors se dépouiller de ses ornements sacrés ou moraux pour se montrer sous un jour rationnel : les rapports de forces qui définissent le pouvoir peuvent alors être clairement pris en considération ; la négociation est possible. Mais il va sans dire que la « communauté » apparaît comme étrangère à la masse et à la communion — là par excès, ici par défaut. Etrangère : c'est peut-être une des caractéristiques de l'institution-Eglise. Une polarisation conflictuelle peut apparaître entre la communauté et ce qui n'est pas elle : la sur-religion de la communion peut s'allier à la sous-religion de la masse contre l'« institution » qu'est la communauté...

5 les pluralismes religieux

Normalement, masse, communauté, communion, s'équilibrent dans un mouvement perpétuel de détentes et de resserrements simultanés : tous les membres du groupe vivent toutes les formes de solidarité à la fois, sous des aspects différents. Mais s'il se trouve que des sous-groupes religieux vivent exclusivement une des formes extrêmes, alors la dissidence est proche. *Secte* pour la communion ; *émigration intérieure de beaucoup* dans le cas de la masse (on laisse tomber...).

Solidarités religieuses et solidarités dans la société globale

Nous avons, pour l'instant, raisonné comme si le groupe religieux était un groupe isolé — et il l'est d'une certaine manière ; tout groupe s'identifie lui-même en se distinguant de ce qui n'est pas lui. Mais un groupe religieux est *fonctionnellement lié à une société globale :* un idéal religieux est le projet d'une société se faisant ou à faire, et inversement une société ne peut être sans un projet qui est source de toute religion. Les solidarités « quotidiennes » de la société globale rencontrent les solidarités « extatiques » de la religion. Les projets (éducatifs, artistiques, politiques, etc.) des hommes, interfèrent avec le projet religieux (qui est peut-être le projet des projets). Là encore est l'origine de maintes dissidences : le changement social, en particulier, entraînera fonctionnellement des changements dans les « choses sacrées » qui sont l'objet des croyances et des rites religieux.

Une société globale cohérente s'atteste elle-même dans l'unité d'une religion, voire, ce qui n'est qu'une variante, dans un projet religieux syncrétique ou œcuménique. Mais cette cohérence peut être mise en cause par l'existence de solidarités divergentes dans la société globale, qui tendront à s'attester elles-mêmes dans une pluralisation religieuse — soit à l'intérieur d'une même religion, soit dans des confessions différentes. C'est ainsi qu'on peut observer l'existence de catholicismes culturels, de catholicismes nationaux (certaines Eglises d'Afrique ?), de « catholicismes de classe ». Desroche distingue ainsi pour tel pays d'Amérique, 1) « *un catholiscisme établi, latifundiaire, intégriste, aristocratique* », 2) « *un catholicisme eschatologique explosé dans des masses populaires paysannes, analphabètes, millenarisées, subversives, en marche vers l'occupation des terres par les paysans sans terre* », 3) « *un catholicisme social émané d'une hiérarchie ecclésiastique éclairée, avertie, prudemment interventionniste dans des champs de réforme sociale, économique ou culturelle, contrôlée par des références et des obédiences sociales chrétiennes* », 4) « *un catholicisme distancié, contestataire, escomptant simultanément réforme de l'Eglise et réforme de la société d'une action menée conjointement entre chrétiens et non-chrétiens* » (H.D., *Sociologies Religieuses*, p. 160-161)... Une tension va nécessairement se produire entre le Nous ecclésial et les solidarités pluralisées. La dissidence est proche si ces dernières figent certains sous-groupes, constitués à l'intérieur de l'Eglise à partir d'elles-mêmes, dans une sorte d'auto-consommation sociale. Ces sous-groupes, assez rapidement, se trouveront plus proches d'autres sous-groupes vivant ces

mêmes solidarités pluralisées dans d'autres religions ou d'autres idéologies, que de l'Eglise-mère. Il y aura *substitution de solidarité* de base, « transfert de formes de sociabilité » (Montuclard, cité par H.D.) : à changer de proches prochains, on change de dieux.

La protestation religieuse

On aurait cependant une représentation bien pauvre du phénomène, si l'on ne voyait dans la pluralisation religieuse qu'un *reflet* de la pluralisation des projets collectifs. On ne se contente pas toujours, dans un sous-groupe, d'attester un idéal religieux relativement différent de celui qui anime le Nous ecclésial ; on peut *prendre à partie* l'idéal religieux du Nous ecclésial, parce que lié à une certaine structure sociale, au nom de l'idéal différencié. Tout groupe religieux est défini par un certain type de rapports à autrui, en l'occurence, la société globale : rapports complexes d'évitement et d'approche. La protestation religieuse rejette, au nom d'une solidarité différenciée d'évitement, la solidarité d'approche (« liaison », « compromission », etc...) qui est celle d'une religion dominante dans une société globale. Le groupe religieux est alors le lieu de luttes internes.

La *grève* sociale et religieuse tout d'abord : on se met à l'écart, polémiquement, de la société globale comme de la religion dominante, grève du culte, des actes religieux fondamentaux, des « choses sacrées » de la religion dominante (bâtiments sacrés, personnages sacrés, symboles, rites, représentations, prières...). Parallèlement, on se refuse à la société elle-même : grève du droit et des tribunaux, grève de la culture ; grève du genre de vie, etc. De là on peut passer à la *rupture* affirmée, voire à la *révolte* religieuse et sociale.

Un attitude de défense : la négation des conflits

L'existence de pluralisations internes au Nous ecclésial est un péril pour la cohésion du groupe. Il est normal, dès lors, qu'un groupe religieux ait tendance à *nier* les solidarités extérieures qui le divisent, les affirmer comme illusoires et inauthentiques (par exemple la négation de la lutte des classes), voire à les combattre activement. Un groupe ne peut reconnaître les conflits qui divisent ses membres ; il a tendance à les excommunier (l'irénisme politique qui caractérise à certains moments les religions établies, avant d'être un élément idéologique, apparaît ainsi comme une exigence fonctionnelle). Il est normal qu'un groupe religieux cherche à se rendre lui-même *indépendant* des solidarités extérieures, même

en étant « lié » à la société globale. Plus la base sociale du groupe est hétérogène, plus il va accentuer le caractère mystique et transcendant des solidarités qui le constituent. Son caractère idéologique et utopique s'en trouvera ainsi accentué : il va littéralement « décoller » de sa base. L'« *ouverture* » du groupe religieux à une multitude de conflits extérieurs va dans la même ligne. L'accueil dans le groupe de tous ces conflits le protège contre le péril d'en vivre un qui soit important : ils constituent seulement un « bruit de fond » sans signification réelle. Mais tout cela aboutit justement, dans bien des cas, à renforcer la *révolte* religieuse.

III

l'église comme groupe organisé

Nous avons vu comment, en considérant le groupe religieux comme un *groupe*, on pouvait constater la présence de processus différenciateurs. A notre avis, ces processus sont la base de toute division. Les tensions et conflits qui tiennent au fait que l'Eglise est un groupe *organisé* (tension entre le spontané et l'organisé ; perversion bureaucratique de la vie religieuse du groupe, dysfonctions, etc., si importants soient-ils, ne sauraient aboutir à des dissidences, si, en même temps, il n'y avait eu une redistribution des solidarités de base. Il reste que l'*organisation* du groupe peut être un facteur important de dislocation de l'unité.

1 ce qu'est l'organisation

Il importe de préciser le vocabulaire. Nous entendons par « organisations » des « *conduites collectives préétablies qui sont aménagées, hiérarchisées, centralisées, d'après certains modèles réfléchis et fixés d'avance dans les schèmes plus ou moins rigides* » (G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, t. 1, Paris, P.U.F., 1957, p. 71). La fonction principale de l'organisation dans un groupe est de faciliter l'action collective par la *réduction des incertitudes*, en particulier, celles qui tiennent à l'imprévisibilité du comportement des divers membres du groupe, imprévisibilité qui croît considérablement avec le nombre de ces derniers et l'hétérogénéité de leur environnement. Standardisant et rationalisant les conduites, elle permet une considérable économie de communication et de décision. Elle réussit, de fait, à permettre une grande rapidité de « réponse » aux problèmes qui se posent au groupe et une bonne efficacité dans la production du groupe. On reconnaîtra aisément que, dans l'Eglise, un certain nombre de conduites collectives sont ainsi effectivement réalisées dans des

schèmes préétablis d'autorité (il y a ainsi des organigrammes hiérarchiques : qui a autorité sur qui ?). Il y a des schèmes de communication (qui doit en référer à qui ?). Il y a des schèmes juridiques et techniques (qui doit agir dans tel cas et comment ?). Tout cela est *fixé* dans des codes, canons, lois et règlements divers. Mais attention : il serait gravement erroné de croire que, du même coup, l'Eglise *est* une organisation ! Il y a de l'organisé dans l'Eglise, mais elle déborde son organisation.

2 l'organisation, un élément du groupe religieux, parmi d'autres

D'abord toutes les conduites collectives ecclésiales ne sont pas ainsi déterminées d'avance. Nous ne parlons pas seulement des conduites habituelles, « coutumières », régulières, qui sont guidées par des modèles autres que ceux qui sont officiellement et clairement reconnus dans le droit par les autorités légitimes (par ex. les usages religieux locaux), nous voulons parler surtout des conduites collectives qui trompent toute attente et débordent tout modèle, *a fortiori* les modèles organisés : grands mouvements d'effervescence religieuse, d'exaltation mystique, d'inspiration collective, d'intense « retour aux sources » ou de projection dans l'utopie... Mais aussi — et davantage encore — *création quotidienne* de la vie religieuse. S'il y a, dans le domaine religieux, comme en politique, des journées « *qui équivalent à vingt années ordinaires* » (Lénine), il y a aussi une création religieuse quotidienne où s'éprouvent et se préparent les grandes créations religieuses. Et ces créations sont tellement la règle que les règles n'en parlent pas. Mais elles existent. Certes, le groupe religieux a tendance à discipliner le sacré par l'organisation, mais il ne le peut réduire : pour tout groupe, l'organisation n'est qu'un élément de lui-même, *a fortiori* pour un groupe religieux qui est nécessairement un groupe extatique, sur-groupe en acte d'idéal.

3 lutte entre l'organisé et l'inorganisé

Par ailleurs, la sociologie industrielle et la sociologie administrative ont montré que même là où l'organisation tend à être maximale, à contrôler la quasi-totalité des conduites, comme dans de vastes ensembles industriels modernes ou de grandes administrations centralisées, l'organisation est doublée de réseaux informels. Déterminant les *leaderships*, fixant par avance des réseaux de communication, établissant des hiérarchies de statuts, prévoyant les tâches communes à accomplir et les modes de division de l'action collective, l'organisation tend à *définir par avance des solidarités.* Mais elle ne définit que des *cadres de solidarités :* agrégats ou

strates hiérarchiques (la seule solidarité réelle qu'elle crée, c'est la solidarité des membres de l'appareil, du sous-groupe bureaucratique chargé de la création, du développement et du maintien de l'organisation). Les solidarités ne naissent pas ainsi automatiquement. D'autres, imprévues, spontanées, vont naître au contraire, à l'ombre de l'organisation. Solidarités qui seront la base de « groupes informels » utilisant pour exister, tout le « jeu » qui se manifeste entre ce qui est prévu et ce qui se passe réellement, toute la distance qui sépare les réseaux d'information officiels et ceux qui sont effectivement utilisés, toute la différence qui distingue les organigrammes des réseaux de pouvoir effectivement pratiqués dans le groupe. Ces groupes informels peuvent corriger les défauts de l'organisation dans la ligne même des objectifs du groupe organisé, mais ils peuvent aussi se proposer des objectifs propres et contre-battre, à cette fin, l'organisation du groupe. C'est dire qu'il est absurde d'identifier un groupe et son organisation.

Le fait que le groupe soit organisé, facilitant l'exécution des activités de celui-ci, favorise ordinairement son invité. Mais un conflit latent existe dès lors : la lutte entre l'organisé et l'inorganisé, entre le figé, le préétabli, le cérémonial et le strictement réglementé d'une part, et les solidarités spontanées d'autre part. Ce conflit est lourd d'un autre conflit : la lutte entre le sous-groupe bureaucratique, dont les intérêts propres passent par le développement de l'organisation dans le groupe, et le reste du groupe dont les intérêts passent parfois par une certaine mise à distance de l'organisation.

D'une manière générale, en effet, une organisation tend à faire la chasse à toute efferverscence imprévue, à tout groupe informel : ces réalités-là sont des sources de trop grande incertitude pour être tolérées aisément. C'est dire que, pour une organisation, toute création religieuse est suspecte, dès lors qu'elle se situe hors de schémas prévus d'avance ; si on ne peut l'assimiler, il faudra ou la nier, ou l'excommunier. Le sacré échappant toujours aux limites organisationnelles, la lutte, dans le groupe religieux, est permanente. Contrainte directe, endoctrinement, engagement à vie, éducation amenant l'intériorisation des normes officielles ; plus l'organisation étend son emprise, plus forte est le péril d'une révolte de la créativité religieuse. Nous avons là une source de scission, proprement religieuse.

4 conflit de l'organisation avec les formes extrêmes de la solidarité

Plus particulièrement, l'organisation tend à entrer en conflit avec les formes extrêmes de la solidarité. Si elle est relativement co-adaptée à la solidarité communionnelle, dont le caractère rationnel, réflexif et mesuré correspond assez bien au souci de rationalité qui est le sien, masse et communion sont peu compatibles avec elle, ou, du moins, peu compatibles à long terme. Dans le cas de la masse, la *contrainte* de l'organisation, s'ajoutant à la faible désirabilité exercée par le groupe sur ses membres, provoquera des « mises à distance » qui amèneront un renforcement de la contrainte. On a là un véritable cercle vicieux : moins les individus sont intégrés dans le groupe organisé, plus l'organisation aura tendance à contraindre les individus à l'intégration, et plus les individus de la base auront tendance à rejeter l'organisation — l'appareil bureaucratique — et le groupe lui-même. Normalement, on aboutira à une multiplication de dissidences internes individuelles, plus qu'à un mouvement collectif de dissidence. La masse est en état de rupture avec l'organisation, mais cette rupture ne s'avoue pas. Dans le cas de la communion, le conflit sera plus aigu et plus avoué. C'est que ce qu'il y a de lâche et d'extensif dans la solidarité organisée exprime très mal ce qu'il y a d'intense et de radical dans le Nous communionnel. Par ailleurs, l'organisation, tentant de régir la communion, doit intervenir dans ce qu'il y a de plus intime, au cœur même des personnes : elle est vécue alors facilement comme tyrannique. La communion échappera ainsi constamment à l'organisation qui tentera ou de détruire la communion ou de renforcer sa contrainte — étant par là, moins tolérable encore.

5 la tendance au centralisme et ses inconvénients

Mais ce n'est pas seulement le fait de l'organisation qui, créant des conflits, influe sur le consensus du groupe, c'est aussi sa forme.

Isolement autoritaire de l'appareil

Une organisation de type démocratique — on désigne par ce terme une organisation où sont prévues des procédures qui lui permettent d'être pénétrée des solidarités spontanées — réduira les tensions ; une organisation de type autocratique les accentuera. Mais on observe que (cf. les travaux de sociologie juridique de Gurvitch), lorsque l'organisation, même démocratique, a pour base sociale une solidarité de masse, elle s'oriente

insensiblement vers une organisation centralisée, moniste, avec une tendance marquée à l'autoritarisme et la contrainte. La masse appelle la transcendance de l'autorité du groupe ; tout contact de l'appareil avec la base aboutit tôt ou tard à l'isolement autoritaire de l'appareil. Cette tendance au centralisme unitaire et autoritaire se retrouvera dans les organisations démocratiques ayant pour base les communions — sauf si elles s'adaptent au caractère restreint des nous communionnels : alors dans des *groupuscules* religieux règne (le temps de la communion) la démocratie directe la plus entière. Les organisations démocratiques stables, décentralisées, fédéralistes, pluralistes, supposent des groupes religieux où prédomineraient unanimement les solidarités de type communautaire, mais alors le pluralisme démocratique exclut le caractère charismatique de l'autorité. Un groupe religieux qui a choisi de faire de son appareil et de l'autorité administrative charismatique le symbole de son idéal religieux ne peut qu'exclure cette forme d'organisation ; s'il l'admet, il ne peut s'agir que de faux-semblant.

Le « poids » de l'organisation l'oriente donc vers le centralisme, l'élargissement de la distance sociale entre les émetteurs (pouvoir central) et les récepteurs (la base), qui caractérisent le type d'organisation dit « autoritaire », de « domination » ou « autocratique » selon les auteurs. Mais on commence à avoir quelque connaissance des défauts — des dysfonctions — des organisations autoritaires centralisées.

Limitation des communications horizontales

Dans un groupe centralisé, la productivité est forte. La saturation des réseaux de communication (danger qui apparaît dans un groupe de quelque volume où l'organisation prévoit, par exemple, que tous doivent communiquer avec tous) est réduite au minimum, chaque membre de la base, devant forcément passer par le pouvoir central pour entrer en communication avec un autre membre de la base, aura tendance à ne pas multiplier ses communications et à les limiter à celles que lui demande le pouvoir central. L'appareil central décide de tout et résout tous les problèmes. Mais si le « moral » du sous-groupe bureaucratique est élevé, celui des membres de la base est au plus bas. D'abord leur liberté est réduite au minimum ! Seul l'appareil central jouit du privilège de l'indépendance. Ensuite l'organisation, ce faisant, fabrique de la désolidarisation. Elle ne peut s'appuyer que sur des solidarités prévues et contrôlées par elle. Niant les solidarités informelles, elle est déjà hautement frustrante. Mais il y a plus : elle détruit la solidarité sur laquelle elle s'appuie. Elle

sépare les niveaux d'exécution et de prise de décision. L'exécutant est ainsi réduit à un rôle passif, sa solidarité à une solidarité de masse. Pour maintenir la cohésion, on insistera sur la discipline du groupe et s'opérera ainsi le « *déplacement des buts bureaucratiques* » (Robert K. Merton) : la production de conformité aux normes organisationnelles prime la production propre du groupe. L'appareil vit en parasite sur le groupe et le fait fonctionner selon ses intérêts particuliers. Les conduites collectives organisées, de plus en plus ritualisées, de plus en plus rigides, ne sont plus capables de faire réellement l'unité du groupe : leur rigidité même abaisse l'implication des individus dans le groupe. Le groupe religieux risque l'effondrement par désimplication massive des individus face à l'organisation.

La difficile adaptation au changement

Autre cercle vicieux : le problème de l'adaptation au changement. L'organisation est prévision, réduction de l'incertitude. Mais les sources d'incertitude demeurent, aussi bien dans l'environnement du groupe que dans le groupe lui-même. Il faut donc périodiquement réadapter l'organisation aux changements qui se sont produits. An-historique, répétitive, vivant au ralenti dans un temps circulaire sans événement, l'organisation ne change pas d'elle-même. Elle commence par ignorer le changement, puis tente de l'assimiler à un précédent. La connaissance exacte du changement qui s'est produit et une bonne adaptation à celui-ci exigent une bonne qualité de la communication entre les divers membres du groupe. Or, dans le cas d'un groupe organisé de manière centralisée, ces réseaux sont particulièrement fragiles. La distance sociale entre la base et le pouvoir central est telle qu'il est difficile à chacun de « se mettre à la place » de l'autre et par là de communiquer. La faible implication des individus dans le groupe n'arrange pas les choses, pas plus que l'impossibilité pratique de communication horizontale. Chacun, à la base, voit les choses de son point de vue : seule l'autorité centrale dispose d'une information assez complète, mais d'origine lointaine et souvent périmée. Enfin et surtout, la rigueur du contrôle exercé sur eux peut contraindre les membres du groupe, à tous les échelons hiérarchiques, à retenir des informations, à en falsifier d'autres, à créer de la non-communication pour se protéger de ce même contrôle. Un système ultra-centralisé, où les exécutants se servent de l'autorité centrale toute-puissante pour contrôler l'emprise exercée sur eux par les autorités intermédiaires et utilisent l'émission de fausses informations pour compenser l'emprise de l'autorité centrale,

tend à s'établir, ne laissant de place à l'adaptation au changement que dans la crise : changement des titulaires du pouvoir (de « haut en bas ») ou changement de la structure de l'organisation même. En attendant, on peut prévoir que des sous-groupes auront fait dissidence, écrasés entre un environnement bouleversé par des changements très profonds et la rigidité irrationnelle d'un système d'organisation empêchant la communication vraie et une prise de décision adaptée. Le risque n'est pas nul d'une révolte du groupe contre l'organisation qu'il s'est donnée et le sous-groupe de ceux qui se sont identifiés au fonctionnement de l'organisation. Tout dépend en fait de la complexité de l'environnement : plus il est complexe, problématique (par exemple une révolution culturelle et politique), plus absurdes sont les décisions du pouvoir central. Le pouvoir central suspend-il ses décisions, le groupe n'a plus l'habitude de décisions spontanées. La déconnexion mutuelle des membres est un terrain propice aux divergences des individus quant aux buts du groupe : chacun a de l'environnement des perceptions différentes et éprouve de la peine à les communiquer. La différenciation des perceptions entraîne la différenciation des projets. Le groupe éclate en sous-groupes religieux ayant chacun leur projet propre.

Une certaine incapacité à faire face au conflit

Enfin, il apparaît que l'organisation centralisée est très mal outillée pour faire face aux tensions que son propre autoritarisme a pu créer dans le groupe — nouveau cercle vicieux : ses efforts d'adaptation vont accroître ces tensions.

Un groupe organisé, en effet, lorsque la décision fait problème, lorsqu'une divergence apparaît concernant ses propres buts, peut tenter de résoudre le problème par la *recherche* de nouvelles informations et de nouvelles alternatives — ce qui est pratiquement impossible dans le cas d'une organisation centraliste autoritaire dont la base émet parfois de fausses informations et retient toujours beaucoup d'informations vraies, en vue de s'assurer une certaine indépendance. Seuls informent l'autorité les gens de l'appareil ! Le groupe peut tenter aussi de *persuader* l'ensemble de ses membres qu'à un *certain niveau* les objectifs sont communs et que les divergences sont secondaires. L'opération revient à une opération psychologique : dissoudre *a priori* le conflit dans une unité transcendante. Encore faut-il que les sous-groupes se laissent persuader, ce qui n'est pas évident, dans le cas d'un système centraliste, étant donnés la faible implication des individus dans le groupe, et leur faible loyalisme. Si la stratégie

de persuasion échoue, il faut alors reconnaître, par la force des choses, le désaccord comme inévitable et accepter le *marchandage.* Alors les rapports entre sous-groupes, entre groupe et sous-groupes sont ouvertement des rapports de forces : menaces, falsifications de position, manœuvres, tout y est... Cette situation invite les partenaires à étendre le conflit et à y introduire des alliés. « *De même qu'une des stratégies fondamentales des petites puissances..., dans leurs relations avec les grandes puissances, est de ne pas laisser les relations se définir sur le plan de la bilatéralité, mais d'étendre les partis en cause de façon à inclure des associés virtuels* » (J.-G. MARCH et H.-A. SIMON, *Les organisations,* trad. franç., Paris, Dunod, p. 128), de même les sous-groupes, dans un groupe organisé, en cas de conflit, auront tendance à se chercher des alliés : institutions d'Etat, groupes de pression politiques, etc.

La recherche d'information et la persuasion réussissent d'autant mieux que le conflit n'est qu'un conflit qui oppose un individu à l'organisation. Plus celui-ci est dû à des divergences entre sous-groupes structurés, plus il faut faire appel à la négociation et au marchandage. Mais « *la négociation crée presque nécessairement des contraintes sur les systèmes de statuts et de pouvoir dans l'organisation. Si ceux qui sont formellement les plus puissants gagnent, la perception des différences de statuts et de pouvoir dans l'organisation* (*ce sont en général des causes de mauvais fonctionnement*) *sera renforcée. S'ils n'ont pas gain de cause, leur position est affaiblie. En outre la négociation reconnaît et légitime l'hétérogénéité des buts dans l'organisation* » ce qui est pour elle, fort dangereux (MARCH et SIMON, *op. cit.,* p. 129). Dans ces conditions, il est clair que la hiérarchie d'une organisation aura tendance à *éviter la négociation.* « *Nous prévoyons que la hiérarchie de l'organisation percevra* (*et réagira contre*) *tout conflit... comme s'il était un fait individuel plutôt qu'inter-groupe. Plus précisément, nous prévoyons que puisque toutes les querelles seront définies comme des problèmes à analyser, que la première réaction aux conflits sera la résolution des problèmes et la persuasion, que de telles réactions seront maintenues même quand elles paraissent inappropriées, que l'on insistera énormément et explicitement sur des objectifs communs lorsqu'il n'y en a pas, plutôt que lorsqu'il y en a* » (MARCH et SIMON, id.). La hiérarchie de l'organisation doit, lorsqu'elle négocie, dissimuler le fait, se cacher sous le voile de la persuasion, *comme si* le problème était seulement un problème d'adhésion individuelle au groupe. Le pouvoir de l'autorité, dans la négociation, venant du fait qu'elle n'applique pas ordinairement ses propres règles et qu'elle peut menacer de le faire,

celle-ci ne peut avouer qu'elle négocie. « *Les subordonnés,* note Crozier (*La société bloquée,* Paris, Ed. du Seuil, 1970, p. 39), *en effet ont des moyens de pression puissants sur le supérieur, car la réussite de celui-ci dans l'organisation dépend finalement de leur application et de leur bon vouloir. Le supérieur ne peut répondre à ces pressions que s'il se livre à un détournement de pouvoir. Il lui est nécessaire en effet, pour disposer d'une liberté de manœuvre suffisante, de faire peser la menace d'une application stricte des règles et de laisser entendre, en revanche, qu'il tolérera des entorses substantielles en échange d'un comportement de bonne volonté; s'il se contentait de son pouvoir légitime, il se trouverait soudain complètement désarmé...* » La difficulté de négocier ouvertement, en face à face, est maximum lorsque la hiérarchie de l'organisation est symbole d'orthodoxie et d'orthopraxie pour le groupe. Devant un conflit ouvert, opposant entre eux des sous-groupes structurés, ou un de ces sous-groupes au groupe organisé tout entier, la hiérarchie sera, dans ce cas, frappée d'inhibition : il n'y a pas de solution organisée à une telle situation. Autre aurait été la situation si le groupe avait été organisé selon des schémas pluralistes et démocratiques : la négociation est alors une conduite fondamentale de l'autorité. Encore faut-il qu'elle ait dépouillé ses traits charismatiques. Mais un groupe religieux comme l'Eglise catholique peut-il se donner une autorité rationnelle et une organisation pluraliste ? Peut-il être un groupe à prédominance « communautaire » ?

IV

unité et structure

Avec ces questions, nous arrivons au problème de la « *structure* » de l'Eglise. Ce que nous pensons avoir établi, en effet, c'est que l'unité de l'Eglise et les dissidences qui peuvent y apparaître dépendent au premier chef de l'intensité relative, dans le groupe en question, de la masse, de la communauté et de la communion ; qu'elles dépendent ensuite des solidarités extérieures au groupe et du degré de pénétration de ces solidarités dans le groupe religieux (« transfert de formes de sociabilité » ou « prise à partie » de l'intégration du groupe religieux à la société globale elle-même rejetée) ; qu'elles dépendent enfin du degré d'organisation de la solidarité, du caractère autocratique ou démocratique de cette organisation, et des modes organisationnels d'adaptation au changement et de solution des conflits. Or, ces « intensités relatives », ces « degrés de pénétration », ces « degrés d'organisation », ces « caractères » de l'autorité ne

sont pas quelconques. Certes, ils sont essentiellement historiques. Mais par delà les variations événementielles, se dégage une certaine « configuration » de tous ces traits qui apparaissent formant un système structuré, les changements d'un des traits étant rééquilibrés par des changements en sens inverse dans la structure.

1 la structure d'un groupe en général

Cette structure propre du groupe, qui lui donne dans le temps la continuité d'un « style » propre, est difficile à analyser. C'est une réalité plus souple que l'organisation du groupe (la « structure » ne peut être officiellement reconnue), plus rigide que la pure spontanéité (puisqu'il s'agit d'un moule à spontanéité, d'une orientation préférentielle de la spontanéité créatrice). On la peut décrire comme une hiérarchie spécifique des formes de sociabilité (prédominance de telle ou telle forme) : comme une hiérarchie des différents déterminismes dans le groupe (poids relatif du déterminisme des choses, des organisations, des modèles, des pratiques, des idées, des valeurs, des actes de création collective), comme une hiérarchie des différents sous-groupes dominant dans le groupe ; comme la prédominance de telle forme de contrôle social sur tel autre, prédominance de telle coloration de la conscience collective sur telle autre (rationnelle ou affective, passive ou active), prédominance sur le groupe de telle de ses œuvres culturelles sur telles autres... Equilibre précaire, changeant et cependant reconstitué.

2 la structure traditionnelle de l'église et le pluralisme démocratique

C'est à l'historien que nous demanderons de décrire avec précision cette « structure » de l'Eglise qui *explique* son comportement face aux conflits. Ce qui nous apparaît quant à nous, c'est qu'il semble bien que la structure traditionnelle de l'Eglise la porte vers les formes extrêmes de solidarité religieuse (une communion de masse !), une intense intégration dans la société globale et une grande sensibilité aux solidarités extérieures à elle, la création d'un puissant appareil organisé moniste et centralisateur à tendance autocratique, l'utilisation de l'autorité — sous la forme charismatique — comme symbole unificateur du groupe, une tendance cependant à combattre les solidarités de masse et les solidarités communionnelles et à réagir aux conflits par la négation ou la persuasion. Le pluralisme démocratique nous semble peu compatible avec une telle structure.

3 le mouvement actuel de déstructuration

Ce qui nous apparaît aussi, c'est qu'il y a peut-être, dans l'Eglise, un vaste mouvement de déstructuration, de redistribution des pouvoirs, des hiérarchies et des déterminismes (nous disons « peut-être », parce que nous nous méfions des erreurs de perspective). Cette déstructuration est sans doute liée à celle qui caractérise l'ensemble de la société globale. Le problème du consensus de l'intégration des membres au groupe, semble être le problème de tous les groupes. Qu'en sortira-t-il ? Nous n'en savons rien. Encore une fois, c'est aux historiens, spécialistes du passé ou de l'histoire immédiate, de parler : le groupe religieux catholique a-t-il manifesté une tendance au pluralisme démocratique et à la prédominance de la solidarité communautaire au cours de son histoire, et dans ce cas, qu'en est-il advenu ?...

jean-jacques paquette

unité et vérité

La façon dont nous concevons l'unité religieuse dépend de la conception que nous avons de la vérité. Héritiers du monde grec, nous concevons la vérité de façon sémantique, c'est-à-dire comme l'adéquation d'une représentation mentale de la réalité à la réalité elle-même. Cette conception de la vérité est pré-linguistique puisque le langage ne fait qu'exprimer et transmettre une représentation de la réalité qui est préalable à toute intervention des signes linguistiques. C'est dans ce contexte que la tradition chrétienne a interprété la vérité de la Révélation. Aujourd'hui, nous découvrons que le langage est un système de fonctions symboliques grâce auquel l'homme détermine ses relations avec le réel et se crée lui-même à partir de ces relations. Une affirmation est vraie lorsqu'elle symbolise un rapport au monde qui favorise notre humanisation consciente. Le langage est donc plus le créateur de la réalité même de l'homme que l'illustration de l'objectivité du monde. Cette connaissance nouvelle du langage modifie profondément notre conception de la réalité : la vérité d'une chose n'est pas un contenu intérieur et mystérieux qui serait caché en elle, mais elle est dans ses relations avec les autres choses. Cette connaissance plus rigoureuse du langage renouvelle également notre façon de concevoir la vérité de l'homme et celle de la Révélation.

Au lieu d'être conçue comme la transmission d'un message qui dévoile des représentations justes, la Révélation peut être pensée comme la fructification de la conscience humaine découvrant ce monde dans sa relation à une réalité qui n'est pas mesurée par l'homme. Cette découverte s'opère en référence à la communauté culturelle dans son ensemble et non pas uniquement en référence à l'Eglise. Dans ces conditions, la foi cesse d'apparaître comme un élément étranger à l'expérience humaine, bien qu'elle ne soit pas réductible à une auto-compréhension de l'homme par lui-même. La vérité du christianisme, qui n'exclut aucunement la reconnaissance de la valeur unique des autres religions, ne se reconnaît qu'à la contribution particulière qu'il a apporté au développement spirituel de l'humanité. Dans la compréhension très ample de la Révélation qui nous est ici proposée, la vérité du christianisme est à découvrir dans sa participation à la construction de l'unité religieuse de l'humanité tout entière.

Toute conscience humaine est marquée par un certain nombre de présupposés, conscients ou inconscients, au sujet du monde dans lequel

l'homme est situé et de la relation qu'il entretient avec ce monde. En un mot, nous vivons avec des présupposés au sujet de la réalité et de la vérité. La conscience religieuse ne fait pas exception à cette règle : elle vit, elle aussi, avec des présupposés au sujet de la réalité et de la vérité. Mais lorsqu'il s'agit d'unité religieuse, l'idée de vérité a été et continue d'être, en un sens, plus importante que celle de réalité. L'unité religieuse n'est pas nécessairement brisée lorsque naissent des visions religieuses différentes mais uniquement lorsqu'elles deviennent intolérables, c'est-à-dire lorsque nous estimons qu'une doctrine différente de celle que nous professons nous-mêmes menace la vérité de notre propre croyance.

I

la conception traditionnelle de la vérité

Ceci provient d'une certaine façon de comprendre la nature de la vérité : est vrai ce qui jouit du privilège de l'exclusivité. On suppose que l'erreur *contre-dit* la vérité, ce qui suppose en retour qu'une connaissance n'est vraie que dans la mesure où elle est représentation de la réalité. La « contradiction » de la vérité est nécessairement une erreur si on présuppose que la vérité est avant tout une « diction ». La vérité devient ainsi la qualité d'une connaissance qui « dit » ou signifie la réalité. La connaissance peut alors être considérée comme une signification pré-linguistique (et par conséquent non linguistique) de la réalité. C'est pourquoi, comme Aristote le déclarait ouvertement, « *dire de ce qui est qu'il n'est pas ou de ce qui n'est pas qu'il est, est faux ; tandis que dire de ce qui est qu'il est ou de ce qui n'est pas qu'il n'est pas, est vrai* » (*Métaphysique,* IV 7 ; 1011 b 26). Je souligne : la vérité consiste à *dire* de ce qui est qu'il est : la configuration de la réalité est adéquatement représentée dans l'esprit de celui qui parle. Il ne s'ensuit pas, évidemment, que la vérité soit une représentation linguistique fidèle de la réalité à travers les mots. Aristote savait bien que les signes linguistiques peuvent varier au sujet d'une même réalité, tout en gardant leur vérité à travers ces variations. Il peut en être ainsi parce que le langage signifie la pensée dans des signes *conventionnels ;* il est une *translation* de pensée, qui va des concepts aux mots. Les signes linguistiques peuvent être conventionnels parce qu'ils ne signifient la réalité que de façon indirecte. Ce sont, en réalité, des signes de signes. Derrière le langage, il y a un mode pré-linguistique de signification: la pensée. La pensée signifie la réalité uniquement par des signes naturels, nécessaires et invariables (concepts, propositions mentales, syllogismes).

1 le langage comme système sémantique

Une telle conception de la vérité (adéquation d'une représentation mentale de la réalité à la réalité elle-même) est essentiellement liée à la doctrine aristotélicienne du langage comme système *sémantique : « Les mots parlés sont les signes d'une expérience mentale et les mots écrits sont les signes des mots parlés. De même que tous les hommes n'ont pas la même écriture, ils ne profèrent pas tous les mêmes sons, mais les expériences mentales qui sont directement signifiées sont les mêmes pour tous, comme le sont également ces choses dont nous formons des images* (*De l'Interprétation,* 1 ; 16 a 3 ff). Cette conception traditionnelle peut être légitimement qualifiée de conception *sémantique* de la vérité. Lorsque la vérité est conçue de cette manière, un certain nombre de conséquences s'ensuivent inévitablement. L'erreur contredit la vérité et vice-versa. La vérité ne peut pas comporter d'erreur. Sans doute la personne qui est dans l'erreur peut-elle être respectée si des considérations extérieures à notre sujet interviennent dans ce sens. Mais l'erreur n'a pas de droit. Et naturellement, on peut mesurer l'erreur d'autrui à l'aune de notre propre vérité puisque la vérité s'oppose contradictoirement à l'erreur.

On peut critiquer de diverses façons cette conception sémantique de la vérité. L'histoire de la philosophie moderne manifeste les difficultés croissantes auxquelles s'est heurtée cette orientation épistémologique. Mais la critique de la vérité comme adéquation de l'esprit à la réalité est restée souvent très insuffisante dans la mesure où elle continuait de faire sienne cette interprétation du langage qui conduisit les Grecs à avoir une conception sémantique de la vérité. Celle-ci a tellement pénétré notre culture qu'elle n'est pas encore exorcisée. Pour nous, le langage demeure le signe d'une expérience mentale de la réalité. Que peut-on ajouter d'autre ? Simplement quelques clarifications, comme Aristote le fit lorsqu'il précisa que les mots écrits signifient directement les mots parlés tandis qu'ils ne signifient l'expérience intérieure que de façon indirecte, c'est-à-dire en signifiant d'abord les mots parlés qui, à leur tour, signifient la conscience et la pensée. Et, naturellement, la parole ne signifie la réalité que de façon indirecte, c'est-à-dire en signifiant d'abord la pensée, qui seule signifie directement la réalité par des signes mentaux, c'est-à-dire par des signes intérieurs, non parlés, non linguistiques.

Il convient d'attirer l'attention sur les bases de cette argumentation. Tout d'abord, puisque la réalité qui est objet d'expérience est la même pour tous, l'expérience de cet objet doit être la même pour tous ; c'est dire que la

connaissance est essentiellemnt une représentation. Bien plus, il ne peut y avoir qu'un seul concept pour un objet donné et ce concept sera le même pour tous les hommes. En second lieu, puisque les hommes utilisent des sons vocaux différents pour exprimer l'expérience commune qu'ils font d'une seule et même chose, il doit y avoir une distinction radicale entre langage et pensée. La pensée doit être complète en elle-même, achevée dans sa propre nature, avant d'être ultérieurement signifiée par des signes linguistiques. Ce sont là, évidemment, deux conditions fondamentales pour que la vérité puisse être conçue comme adéquation sémantique. La dernière condition est particulièrement nécessaire pour que le langage puisse être conçu comme système sémantique. Elle implique à son tour que le langage ne puisse être rien d'autre que l'*expression* de la pensée. Cette façon de voir fait tellement partie de notre tradition qu'elle relève, pour nous, d'un sens commun élémentaire.

2 objections actuelles

Malgré le poids considérable de cette tradition, la conception sémantique du langage apparaît de plus en plus fragile grâce aux multiples recherches qui ont été récemment effectuées.

a) *Le point de vue évolutionniste*

Elle est, pas exemple, incompatible avec un point de vue évolutionniste. L'évolution implique qu'il n'y a pas de structures ou de natures déterminées dont découleraient les comportements actuels grâce à l'actualisation de certaines « puissances ». Là où il n'y a pas de nature, il ne peut y avoir de facultés à actualiser concrètement. Lorsqu'on adopte une conception sémantique du langage, on suppose que la connaissance d'une langue résulte d'un apprentissage au cours duquel a été mise en œuvre une faculté linguistique dont tout homme est naturellement doté. Mais si l'homme est le produit d'une évolution biologique, son aptitude à la parole a dû faire l'objet d'un *développement.* D'un point de vue ontogénétique aussi bien que phylogénétique, l'homme ne peut pas apprendre à parler en apprenant à utiliser une « puissance » qu'il possède déjà. Au contraire, on ne peut dire que l'homme a la faculté de parler que lorsqu'il a déjà effectivement parlé. Supposer que l'acquisition d'un langage résulte d'un processus de répétition et de conditionnement (dans le cas des individus) et, en dernier ressort, d'une convention (dans le cas de l'humanité dans son ensemble), c'est oublier la vérité suivante : conditionnement et con-

vention présupposent eux-mêmes l'existence d'une fonction linguistique, c'est-à-dire du langage. C'est ainsi, par exemple, qu'il faudrait s'entendre d'abord sur le sens que nous donnons à l'acte de désignation, avant de pouvoir reconnaître, dans tel son déterminé, le signe de la chose que l'on désigne. Avant de nous accorder sur un signe conventionnel quelconque, il faut d'abord nous accorder sur le sens de la signification, c'est-à-dire sur l'utilisation même des signes linguistiques. Il ne peut y avoir ni conditionnement ni convention en matière de langage s'il n'y a pas d'abord une première saisie — laquelle n'est pas, de toute évidence, nécessairement théorique — de ce qu'est parler. C'est là, je pense, que Noam Chomsky a entièrement raison. On ne peut maintenir une conception sémantique du langage que dans la mesure où l'on considère que l'homme est doué depuis toujours d'une aptitude linguistique, ou dans la mesure où l'on ne pense même pas que cette aptitude puisse avoir son origine dans l'évolution. C'est là que Chomsky atteint ses limites, car il ne parvient pas à mener à bien l'étude de la créativité du langage.

b) *Communication et message*

Une conception sémantique du langage se heurte également à une autre objection : elle réduit le langage à la communication, la communication désignant ici la transmission de messages qui sont signifiants avant même d'être transmis et, par conséquent, avant même qu'ils ne signifient effectivement. Estimer que l'on pense d'abord et que l'on parle ensuite, c'est supposer, comme je l'ai déjà indiqué, que la pensée est une réalité achevée en elle-même, dans sa propre nature, indépendamment de la parole. Le langage ne peut donc être rien d'autre que la translation à l'extérieur de ce qui est déjà dans l'esprit et a été pleinement saisi par lui. A ce sujet, l'étymologie du mot « expression » est particulièrement intéressante. Elle suppose que le langage est le « murmure » de la pensée « en dehors » de l'esprit (dans lequel elle résidait avant d'en être extraite sous la forme de sons). En d'autres termes, la réduction de la parole à la communication est simultanément la réduction de la communication à l'*expression* ou à la transmission d'un contenu mental préalablemet conçu, d'un message.

De nombreuses études ont montré qu'on ne peut pas réduire le langage à la communication si on entend par communication l'expression, la transmission ou le codage de messages. On connaît la célèbre formule de Mc Luhan : « *Le* medium *est le message* ». Bien que Mc Luhan ne vise pas en priorité le langage, une telle formule s'applique certainement dans ce

cas puisque le langage est le premier et le principal « *medium* » de communication. Mais le langage n'est pas un « *medium* » au sens où il serait un moyen grâce auquel on transmet un message préalablement conçu : il *est* le message. On ne peut pas réduire le langage à des signes dont le but est d'exprimer la pensée, parce que la communication ne consiste pas avant tout à utiliser des signes dans le but de signifier la pensée. La communication fait intrinséquement partie de la formation de la pensée. Si le processus même de l'expression façonne ce qui est exprimé, il est clair que rien ne peut être exprimé avant sa propre « expression ». On ne peut donc pas prétendre que le langage consiste à signifier postérieurement ce qui est antérieurement pensé.

c) *La parole et l'écrit*

Si une telle vérité nous est demeurée cachée jusqu'à une période récente, on peut en trouver partiellement la raison dans le texte cité plus haut où la parole et l'écrit sont considérés comme des « *media* » de communication. Les Grecs en général, et Aristote en particulier, ont analysé le langage du point de vue de l'auditeur et non pas du locuteur. Nous avons naturellement fait la même chose. Nous avons considéré que le langage est essentiellement ce que l'on *entend* plutôt que ce que l'on *dit*. Si les Grecs ont considéré les choses ainsi, c'est, de toute évidence, parce qu'ils ont d'abord considéré l'écrit comme ce qui est *lu* plutôt que comme ce qui est *rédigé*. Pour Aristote, de même que la parole est l'expression codée de la pensée, le langage écrit est l'expression codée de la parole. Il analysait en effet le langage comme tout lettré aurait été naturellement porté à le faire, c'est-à-dire d'une façon visuelle. Une fois qu'il est mis par écrit, le langage devient littéralement visible : on peut le tenir dans ses mains et le considérer en lui-même comme une expression de la pensée. Grâce à l'écrit, le langage peut être détaché de l'expérience. Et lorsqu'il est détaché de l'expérience, le langage peut en devenir un substitut.

d) *Le contenu signifiable de la réalité*

La conception sémantique du langage se heurte à une difficulté dont l'importance est considérable du point de vue philosophique. Elle implique, en effet, que la pensée ne peut être rien d'autre que la signification de la réalité, exactement comme le langage ne peut être rien d'autre que la signification de la pensée. Et puisqu'une signification renvoie à un signifié, il s'ensuit que la réalité, objet de connaissance, est constituée par une structure pleine de sens, un contenu signifiable, un principe intérieur intelligible, point ultime de référence de tout discours humain. Le langage est supposé dire ce

qu'est la réalité. La vérité ne peut donc être que l'adéquation de la pensée et d'une réalité signifiable. Celle-ci est reflétée ou, plus précisément, représentée par celle-là.

3 la théologie chrétienne

La philosophie moderne s'est peu à peu inscrite en faux contre cette conception de la vérité et contre l'idée que l'être serait constitué d'une vérité intérieure. Il n'est cependant pas nécessaire de rappeler dans le détail les doctrines théologiques traditionnelles sur la foi comme réponse de l'homme à la révélation de Dieu, pour montrer à quel point elles ont avalisé les positions philosophiques liées à cette compréhension sémantique du langage. Considérons les rapidement avant de revenir à la question de la vérité.

Dieu, objet premier de la foi, ne se prête pas à une expression immédiate. Tel est le point de départ de ces théologies, et on le leur concède volontiers. Mais elles poursuivent leurs investigations en supposant que la conscience humaine reçoit intérieurement le contenu signifiable qui définit l'être comme tel. Dans ces conditions, croire consiste à recevoir une vérité sans la « prendre », à posséder une connaissance exacte sans avoir d'évidence, à affirmer légitimement des vérités au sujet d'un Dieu qu'on n'a jamais vu. Corrélativement à une telle façon de voir, la Révélation n'est pas simplement une manifestation divine au sens général du terme, mais elle est communication d'un message divin. Il y a révélation d'une vérité, qui serait, à l'instar d'un fait ou d'une marque, d'abord inscrite à l'intérieur de Dieu pour être, ensuite, signifiée par lui.

Les difficultés inhérentes à de telles théories sont trop nombreuses et trop bien connues pour être énumérées ici. J'en mentionnnerai cependant une particulièrement importante pour notre étude : quelle est la nature du *medium* par lequel Dieu nous signifie des vérités à son sujet ? Quel est le langage de la Révélation ? Que signifie parler, lorsqu'il s'agit de Dieu ? Il n'y eut pas de problèmes insurmontables aussi longtemps que l'on pensa que l'hébreu et le grec étaient des langues d'origine divine. Mais, grâce aux progrès de la recherche, les théologiens furent bien obligés d'admettre que les langues scripturaires et les genres littéraires étaient strictement d'ordre humain : Dieu n'a pas dicté la Bible, même pas en agissant miraculeusement sur le cerveau des auteurs sacrés pour que les mots leur viennent à l'esprit. Si le langage de l'Ecriture est proprement humain, comment peut-il signifier une vérité autre que celle de notre propre expé-

rience ? C'est l'homme et non pas Dieu qui *dit* ce qu'il y a dans les Ecritures. Mais se peut-il que Dieu *parle* si ce n'est pas Lui, mais l'homme, qui *dit* quelque chose ?

Les hommes ne peuvent comprendre que des langages humains, tels que l'hébreu et le grec. Cependant, si la vérité révélée est proprement divine, si elle est la vérité même de la connaissance que Dieu a de lui-même, elle ne peut être authentiquement exprimée que par Dieu et dans un langage divin (lequel nous serait évidemment inaccessible et inintelligible et ne serait, en tout état de cause, ni l'hébreu ni le grec). Inversement, lorsque la révélation de Dieu est communiquée en étant en quelque sorte traduite dans un langage humain, ou bien elle n'est plus vraie, ou bien sa vérité est à rechercher *derrière* la signification du langage humain. C'est naturellement cette dernière alternative qu'a retenue la foi chrétienne. Cette façon de voir a donc conduit à une conclusion qui se contredisait elle-même : la vérité de la foi humaine n'est pas réellement la vérité de la foi humaine mais elle est la vérité de la connaissance que Dieu a de lui-même. Il s'ensuit que la valeur de la vérité de la foi est nécessairement distincte de la signification humaine du langage utilisé. La foi devient ainsi la vérité même de Dieu transposée dans un esprit humain. On ne peut que donner son assentiment à certaines propositions qui sont révélées mais ne sont pas révélantes. Quel que puisse être le sens de ces propositions, on est sûr de détenir en elles une vérité divinement garantie.

II

une compréhension nouvelle de la vérité

Nous verrons plus tard si une réinterprétation de la nature du langage peut nous permettre de réhabiliter les concepts chétiens de foi et de révélation. Il nous faut cependant revenir à cette question de la nature de la vérité et du langage. Si le langage ne « transmet » pas ou n'« exprime » pas l'expérience mentale à l'intérieur de laquelle se joue la vérité, qu'est-il donc et que fait-il ?

1 le langage comme système symbolique

Les considérations qui précèdent indiquent une ligne de recherche : le langage ne devrait peut-être pas être interprété comme système sémantique, mais comme système syntactique. Cela veut dire que le langage

n'est pas un système de signes, mais un système de fonctions symboliques grâce auxquelles l'homme organise, assemble ou compose son propre monde et, par suite, s'organise lui-même. Dans cette perspective, le langage est le moyen par lequel l'homme se façonne, se situe dans le monde, détermine ses relations avec le réel et, par conséquent, se crée lui-même à partir de ses relations avec le monde.

La distinction entre *signe* et *symbole* est peut-être la meilleure façon de caractériser cette compréhension du langage. Le signe se situe entre le sujet et ce qui est désigné. Le symbole, par contre, investit le sujet et le situe dans le monde. Il n'oriente pas le sujet vers le monde, mais oriente le monde vers le sujet. Pour prendre un exemple fort simple, un drapeau ne signifie pas, à proprement parler, un pays ou une société politique. Il investit plutôt la conscience, les relations, les sentiments et les idées d'un peuple. Sa fonction première n'est pas d'annoncer la nationalité de quelqu'un, mais de contribuer à produire cette nationalité. Ce n'est qu'après avoir accompli ces fonctions qu'un drapeau peut, secondairement, jouer le rôle de signe, comme les symboles le font souvent.

Les symboles linguistiques sont, incontestablement, parmi tous les autres symboles, les plus efficaces, les plus spécifiquement humains et, si je puis m'exprimer ainsi, les plus symboliques. Ce n'est là qu'une autre façon de dire que la conscience humaine a une forme essentiellement linguistique. La réalité concrète de l'expérience humaine est avant tout déterminée par le langage concret dans lequel le sujet parvient à la conscience. Le langage ne double pas la réalité, il n'en est pas le signe. Un mot n'est pas une étiquette qui aurait pour but de désigner une signification qui serait dans la réalité. (En fait, si le langage n'est pas signifiant par nature, il n'y a aucune raison de supposer qu'il existe, préalablement, un sens signifiable caché dans la réalité. Je reviendrai sur cette question.) Si le langage ne nous dit pas ce qu'est la réalité ou ce que nous croyons qu'elle est, mais s'il cristallise la relation consciente et orientée de l'homme à la réalité, il *n'est plus* juste de prétendre que certaines affirmations sont vraies parce qu'elles représentent fidèlement ce qui se passe et ce qui est dans la réalité. Le cas des métaphores est particulièrement suggestif à ce sujet. Il nous aide à comprendre que c'est le langage lui-même qui est vrai en toute première instance. Ce n'est qu'en raison de la vérité du langage qu'il est possible, à titre de conséquence, de lier le langage à une représentation ou à un système de signes. Semblablement, ce n'est qu'en raison de la fausseté du langage qu'il est possible

de lier le langage erroné à une représentation fausse ou à un système de signes qui donne lieu à des méprises.

2 vérité et humanisation

Dans la réalité existentielle de la vie humaine, la vérité et l'erreur ne sont pas contradictoires, mais contraires : elle ne s'excluent pas l'une l'autre, mais sont mutuellement relatives. La valeur de vérité du langage dépend du rôle effectif qu'il joue quant à la formation de la conscience humaine. Mon langage est faux s'il me trompe moi-même, ou plutôt, si je me suis trompé moi-même lorsque j'ai pensé ce que j'ai dit. Par cette expression : « *je me suis trompé moi-même* », je ne veux pas dire que je me suis représenté le monde d'une façon inexacte, mais que je me suis construit moi-même d'une façon telle que les relations signifiantes que j'ai établies avec le monde actuel ne favorisent pas mon humanisation consciente. Ainsi, ce n'est pas l'inadéquation de l'esprit et de la réalité qui constituent l'erreur, mais c'est le fait d'être dans une situation qui prive la pensée de tout avenir. Lorsqu'on fait une erreur, on s'engage dans une voie que l'on ne peut pas suivre indéfiniment ; tôt ou tard, il faudra l'abandonner ou en tracer une autre, à moins que l'on se résigne à la stagnation ou au déclin. Inversement, la vérité est ce qui rend possible et facilite l'auto-création de la conscience humaine. La vérité nous met dans une situation telle qu'il nous sera possible de parler de la réalité avec encore plus de vérité. Et puisque l'esprit humain n'est pas infaillible, il n'y a pas de critère infaillible grâce auquel il serait possible de dire à l'avance si nous suivons le chemin de la vérité. Il est hautement significatif que nous ne puissions prendre conscience de nos erreurs qu'après coup.

J'espère avoir été suffisamment clair sur ce point. Dire que la valeur épistémologique d'une affirmation ne provient pas de sa conformité à la réalité, *ne signifie pas* que je puisse dire, en vérité, n'importe quoi. Je répète : la situation dans laquelle je suis, dans laquelle je dois me déterminer consciemment, penser et agir, est donnée ; elle précède la conscience que j'en ai et ma conscience ne peut émerger qu'en elle. Il est donc parfaitement vrai — bien que cette vérité donne lieu à beaucoup de malentendus — qu'une affirmation vraie est conforme à la réalité. Mais cela signifie : une affirmation vraie exprime et réalise l'adéquation de l'homme à la situation réelle dans laquelle il se trouve. (Pour reprendre la terminologie utilisée plus haut, le langage est symbole plutôt que signe.) La vérité ne consiste pas en une telle adéquation, et surtout pas dans la conformité d'une affirmation à la réalité. Une affirmation est adéquate à la réalité

*parce qu'*elle est vraie. Ce que je nie, c'est qu'une affirmation soit vraie parce qu'elle même (ou la pensée qui serait « derrière » elle) serait adéquate à la réalité ou parce qu'elle nous y conformerait.

En d'autres termes, parler de la réalité, ce n'est pas exprimer le sens que l'esprit a préalablement discerné dans la réalité qu'il considère. C'est bien plutôt rendre la réalité signifiante pour nous. A première vue, une telle position peut sembler peu respectueuse de la réalité, elle semble supposer que l'homme n'a pas besoin de se laisser guider par la réalité des faits. Mais lorsqu'on y réfléchit, c'est plutôt le concept traditionnel de vérité qui fait difficulté : à la limite, il ne conviendrait qu'à un monde dans lequel les faits seraient plus que des faits, un monde dans lequel les faits auraient une signification et une nécessité intrinsèques, une *vérité intérieure* qui serait le fondement et la cause de la vérité reflétée dans l'esprit humain. Contre une telle façon de voir, il faut maintenir que les faits, malgré leur dureté, leur consistance et leur opiniâtreté, ne sont rien d'autre que des faits.Que dirons-nous donc au sujet de la « facticité » des faits ?

3 la réalité des faits

Si les faits sont des faits, ce n'est pas en raison de quelque nécessité interne. C'est parce qu'ils sont contingents, parce qu'ils ne possèdent pas d'auto-justification ou de rationalité intrinsèque, que les faits peuvent être dits durs et opiniâtres. Oui, les faits sont les faits ! On ne peut pas discuter avec eux, comme ce serait le cas s'ils étaient plus que des faits, s'ils n'étaient pas « sauvages », s'ils étaient structurés par une *ratio* plus originaire qui les déterminerait. Qui peut, en y pensant simplement, ajouter une coudée à sa taille, changer le noir en blanc, le jour en nuit ? Il ne fait de doute pour personne que nous ne puissions pas changer les faits en les pensant tels que nous voudrions qu'ils soient. Mais d'autre part, cela ne signifie pas que la vérité consiste dans la soumission de notre esprit à la nécessité intérieure qu'imposeraient les choses. Les faits ne nous sont connus comme faits qu'après réflexion, c'est-à-dire lorsque nous distinguons, *à l'intérieur de notre conscience,* entre la vérité de notre conscience et le monde de la réalité, ce monde dans lequel la vérité de la conscience structure la réalité de l'homme.

a) *Connaissance et interprétation des faits*

La relation qui existe entre les faits de la réalité et la vérité de l'esprit est à l'opposé de celle qu'indique une compréhension sémantique du langage.

Il n'est pas vrai que nous connaissions d'abord les faits et qu'ensuite seulement nous parvenions à la vérité. Au contraire, ce n'est que dans la mesure où nous présupposons la vérité de notre connaissance que nous pouvons, d'une façon réflexive et abstraite, isoler les faits. Au contraire, penser que nous pouvons connaître les faits avant d'en avoir une interprétation quelconque, cela reviendrait à penser que nous ne pourrions voir l'obscurité que si nous projetions tout à coup sur elle la lumière d'un projecteur. Les faits sont les mêmes pour tous les hommes, mais la vérité n'est pas nécessairement la même pour tous. C'est pourquoi les hommes peuvent être en désaccord sur ce que sont les faits, c'est pourquoi ils ne font pas tous appel aux mêmes faits lorsqu'il s'agit de comprendre quelque chose. En vérité, les faits sont bien les mêmes pour toutes les créatures, mais la vérité n'est découverte que par l'homme. L'homme est le seul animal qui, connaissant les faits, les connaisse comme faits. Et c'est parce que l'homme connaît les faits comme de simples faits, comme des réalités contingentes qui sont telles qu'elles sont — mais qui ne sont pas telles qu'elles sont parce qu'elles ne peuvent pas être autrement — qu'il doit faire preuve de beaucoup plus de profondeur et de créativité pour atteindre la vérité qu'il n'en faut pour n'atteindre qu'une juste représentation des faits.

En dernière analyse, comme je l'ai déjà indiqué, la critique de l'interprétation sémantique du langage n'implique pas seulement une critique de la conception sémantique de la vérité et de la connaissance, mais aussi une critique de l'interprétation sémantique de la réalité. Lorsqu'on a une compréhension sémantique de la conscience humaine, on a une vision correspondante de la réalité. Le réel est ce qui est *signifiable,* ce que l'esprit peut se signifier à lui-même à l'aide de concepts et de jugements (et ce qu'il peut signifier à autrui à l'aide de mots ou de propositions signifiant ses concepts et ses jugements). Dans la tradition philosophique que nous avons héritée des Grecs, il est de la nature même de la réalité d'être *signifiable.* C'est la raison pour laquelle la pensée peut être la signification même de la réalité. Il ne peut y avoir sens (dans et pour l'esprit) uniquement parce qu'il y a un signifié (en lui-même et pour lui-même). Par conséquent, la réalité est constituée par son aptitude même à être signifiée : elle a, pour ainsi dire, une signification intérieure propre, elle a un sens en elle-même et pour elle-même, et c'est lui qui la fait être ce qu'elle est. Il y a donc une lumière à l'intérieur de la réalité, une vérité interne qui est le fondement de la vérité réfléchie dans l'esprit humain et le discours. Par conséquent, la vérité est la conformité de l'esprit à la

réalité car il est de la nature même de l'esprit de se représenter la réalité ; mais, en dernier ressort, la vérité est la conformité de l'esprit à la réalité parce que la réalité possède une plénitude intérieure de sens, une structure interne nécessaire, qui la constitue comme fondement de la vérité. Semblablement, le langage est perçu comme la signification extérieure de la représentation intérieure que l'esprit possède de la réalité signifiable, parce qu'il est de la nature du discours de dire ce qu'est la réalité. Mais, en dernier ressort, il en est ainsi parce que la réalité possède en elle-même quelque chose qui réclame, pour ainsi dire, d'être porté à la signification, qui sollicite l'esprit afin d'être dit.

Dans la perspective que nous avons adoptée, il apparaît cependant plus juste de comprendre le langage en terme d'auto-création plutôt que de reproduction de la réalité. Il est peut-être plus juste de dire que le langage est créateur de la réalité même de l'homme, de sa personnalité, plutôt que de voir en lui l'illustration de l'objectivité même du monde. En tout état de cause une question demeure : si nous essayons de comprendre la nature du langage sans présupposer qu'il est signifiant par nature, nous sommes également portés à rejeter une autre présupposition à savoir qu'il serait vain de parler de la réalité elle-même à moins que l'on en parle, telle qu'elle est en elle-même et pour elle-même (sous prétexte que nous ne pourrions savoir *véritablement* ce qu'est la réalité si tout ce que nous pouvons savoir à son sujet est ce qu'elle est pour nous et non pas ce qu'elle est en elle-même).

b) *Une conception superstitieuse de la réalité*

La compréhension requiert évidemment qu'il y ait quelque chose à comprendre. Mais requiert-elle que ce qui est compris soit d'abord la réalité telle qu'elle est en elle-même et pour elle-même et, secondairement, telle qu'elle est pour nous ? Ce serait absurde, voire même superstitieux. Ce serait supposer qu'il y a quelque puissance intérieure cachée dans chaque être qui maintiendrait en quelque sorte cet être dans son unité et qui attirerait l'esprit grâce à je ne sais quelle force psycho-magnétique. Je dis que cette idée est véritablement superstitieuse : elle a une origine religieuse. Cette croyance en un principe spirituel caché dans la réalité — que les Grecs appelaient le *logos* intérieur et les Latins la *ratio* intérieure —, cette croyance en un charme occulte que la réalité est supposée posséder dans ses replis métaphysiques et qui exerce une fascination fatale sur l'esprit qui s'adonne imprudemment à la contemplation, existe dès que commence la transition qui conduira de la religion grecque primi-

tive à la religion rationnelle de la philosophie grecque. Un des textes philosophiques les plus anciens que nous ayons reçu de la tradition grecque n'est-il pas celui de Thalès déclarant que « *tout est plein de dieux* » ? Au cours de vingt-sept siècles de développement philosophique, ces dieux ont été évidemment démythologisés. Mais ce n'est pas parce qu'on attribue un caractère sacré, mystérieux et divin, à la réalité intérieure qui remplit les choses, que cette façon de voir est superstitieuse. Elle est superstitieuse parce qu'on pense en termes d'intériorité, de non-apparence (par opposition à trans-parence), la réalité soit-disant présente en toutes choses. La superstition consiste à penser que les choses sont remplies d'autre chose que d'elles-mêmes, de quelque chose qui est leur vraie réalité ; elle consiste à penser que rien n'est réellement ce qu'il paraît être. Elle consiste à penser que, si nous sommes dans l'ignorance, cela n'est pas dû au sous-développement de nos capacités, mais au fait que les choses contiennent une réalité intérieure, dense et résistante, que l'esprit ne peut pas pénétrer.

c) *Une approche plus empirique*

On peut opposer à cela une façon de voir de type plus empirique : supposer qu'il n'y a pas de réalité qui serait en mesure de définir la réalité d'une chose, sinon la réalité elle-même, qu'il n'y a, derrière la réalité d'une chose ou en elle, rien de plus fondamental et (ou) réel que la chose elle-même. Connaître, ce n'est plus rejoindre la nécessité intérieure des choses dès lors que les choses ne sont plus remplies de nécessité. En réalité, il n'y a aucune raison d'imaginer qu'elles soient remplies de quelque chose ! C'est, en quelque sorte, de part en part qu'elles sont consistantes : elles s'identifient à leur propre réalité.

Parmi les conséquences qui découlent de cette façon de voir, il faut particulièrement retenir les implications méthodologiques. Si cette nouvelle compréhension de la nature du langage entraîne des conséquences dont l'ampleur et la profondeur nous étonnent, c'est parce qu'elle donne une nouvelle perspective à toute recherche humaine, quel qu'en soit l'objet. Si l'on admet qu'une recherche a pour but de préciser la nature d'une réalité, il faut reconnaître que la redéfinition actuelle du langage entraîne une redéfinition de la « nature » de la nature.

Pour la tradition philosophique grecque occidentale, en raison même de sa compréhension du langage, la nature d'une chose est sa constitution intérieure, essentielle et nécessaire. Les propriétés et l'agir d'un être n'étaient que la conséquence de ce qu'il était en lui-même et pour lui-même.

Ce qu'il était en lui-même et pour lui-même était le principe intérieur qui le structurait et qui permettait de le définir tel qu'il était. Par exemple, la nature de l'homme était cette réalité intelligible, définissable, signifiable, qui le structurait, à l'intérieur de lui-même, de façon substantielle, et qui était, par conséquent, la source de ses actions et de ses opérations. Mais en quel sens s'agissait-il d'un principe *intérieur* ? Il n'était pas présent dans l'homme d'une façon physique ou spatiale. Mais il était réellement intérieur en ce sens que cette nature était la constitution intelligible qui lui appartenait en propre et qui le distinguait du reste. Il en était ainsi dans la mesure où l'homme existait réellement en lui-même, dans la mesure où il ne se confondait pas avec les autres existants du monde. Estimer que, pour comprendre une réalité, il faut en rechercher le principe *intérieur* constitutif, c'est supposer qu'une réalité n'est intelligible que dans la mesure où elle *n'est pas* reliée à autre chose qu'elle-même. La condition de possibilité d'une telle explication de la « nature » de la nature n'est autre qu'une compréhension absolutiste de l'être comme tel.

Dans la ligne des approches linguistiques et philosophiques actuelles du langage que j'ai essayé d'évoquer ici, nous sommes en train de découvrir progressivement que la constitution intelligible de la réalité n'est pas à rechercher dans les choses mais bien plutôt — aussi paradoxal que cela puisse paraître à première vue — à l'extérieur et au-delà d'elles. Cette idée nouvelle commence à pénétrer la conscience collective de la culture occidentale et à envahir des disciplines et des méthodes fort diverses de recherche scientifique. La constitution intelligible de la réalité doit être recherchée non pas dans les choses elles-mêmes, dans l'absolu de leur être, mais dans leurs relations aux autres choses — exactement comme nous cherchons leur explication à l'intérieur de leur histoire — et donc dans les processus auxquels elles prennent part. Dans le cas de l'homme, par exemple, une telle façon de voir signifie qu'il ne faut pas rechercher la nature humaine dans la substance individuelle de l'homme, mais dans ses projections temporelles et historiques, c'est-à-dire dans le mouvement même grâce auquel il émerge à partir du passé et en direction de l'avenir. Pour comprendre l'homme, il faut adopter la devise suivante : *si naturam requires, circumspice.* Cela veut dire que, pour comprendre l'homme, il faut prendre en considération le monde qu'il construit, il faut observer la façon dont il transforme tout ce qui se situe dans son propre champ, il faut examiner la façon dont il se prolonge et se projette en dehors de lui-même dans le temps et l'espace, il faut, par dessus tout,

découvrir comment il donne une forme déterminée à un avenir indéterminé, menant ainsi à bien la création de l'histoire à travers la conscience qu'il possède de ce qu'il pense, croit et fait aujourd'hui. Ceci demeure fondamentalement vrai pour toute autre réalité. C'est vrai même en ce qui concerne la réalité de Dieu. Ou bien alors il ne serait pas vrai, contrairement à ce qu'enseigne l'antique tradition chrétienne, que pour connaître Dieu il faille considérer ce qu'il a créé, c'est-à-dire ce qu'il a rendu relatif à Lui-même en se rendant Lui-même relatif à sa création.

En résumé, la critique d'une conception sémantique du langage nous conduit à une orientation philosophique différente que l'on pourrait peut-être définir au mieux par les points suivants. Le langage est un système fonctionnel syntactique qui donne à la pensée une forme de communication socio-culturelle concrète. La conscience est une relation linguistique du sujet à la réalité. Et la réalité est relativité, elle est diffusion et communication : elle a pour propriété la transcendance, elle conduit au-delà d'elle-même. La vérité est la transcendance caractéristique de l'être humain.

III

vérité du christianisme et unité de l'humanité

A partir de ces considérations sur la nature du langage et de la vérité, essayons maintenant de voir rapidement dans quelles perspectives il est possible de réinterpréter les concepts de foi et de religion révélée avec plus de vérité qu'autrefois, c'est-à-dire d'une façon qui soit plus utile au développement continu de la conscience religieuse de l'homme que ne le sont les interprétations antérieures.

1 une conception plus ample de la révélation

Il n'est pas nécessaire de penser que la vérité de la Révélation est due à une représentation adéquate que nous fournirait un message provenant d'une source divine extérieure à l'homme et séparée de lui par une « distance transcendantale » que viendrait combler la « transmission » de la Parole divine. La vérité de la Révélation peut au contraire être pensée comme la fécondité même de l'évolution de la conscience humaine, pour autant que cette évolution prend place à l'intérieur d'un ordre historique donné et d'un monde physique qui transcendent l'homme. Mais j'insiste particulièrement sur ces dernières remarques. Je ne veux pas dire

qu'une telle façon de parler de la Révélation n'ait de valeur que métaphorique, comme Feuerbach l'aurait pensé. Je suggère simplement une compréhension plus vaste du concept chrétien traditionnel de révélation de Dieu dans l'histoire. Mais pour ce faire, j'ajouterai deux précisions. Tout d'abord, l'idée que « Dieu se révèle Lui-même dans l'histoire » ne signifie pas d'abord que l'on peut lire le message de Dieu dans les événements de l'histoire, mais que la présence même de Dieu à l'homme a un caractère historique. Une telle affirmation signifie que Dieu est Lui-même impliqué dans l'histoire ou, si l'on préfère, que la causalité humaine n'est pas coextensive au développement historique. En d'autres termes, Dieu est la liberté de l'histoire et l'avenir de l'homme. En second lieu, l'histoire dans laquelle Dieu se révèle n'est pas d'abord celle de ce que nous appelons habituellement des événements historiques, mais elle est l'histoire de la conscience humaine. La Révélation ne se trouve pas particulièrement dans la succession d'événements supposés objectifs, qu'ils soient d'ordre diplomatique, politique ou économique. Elle se trouve dans les processus de la conscience humaine. Ainsi, dire que Dieu se révèle Lui-même dans l'histoire, c'est dire que l'homme découvre les manifestations de la réalité transcendante dans les processus de la culture humaine.

2 le sens d'un monde absolument relatif

Ce concept de religion révélée implique, évidemment, que la Révélation n'est pas un événement surnaturel si le surnaturel désigne ce qui est extérieur aux mouvements mêmes de l'homme et du monde. D'autre part, ce n'est pas davantage un événement naturel, si on désigne par naturel ce qui porte, en lui-même et sans aucune référence à une autre réalité, sa définition et son sens. Mais, comme nous l'avons vu, il est au moins permis de douter que la nature porte en elle sa propre nécessité (ou quelque nécessité que ce soit), ou qu'elle aurait en elle-même sa définition, son explication, son sens : les catégories de religion naturelle et surnaturelle reposent sur une philosophie très différente de celle qu'implique l'interprétation du langage qui a été développée plus haut. Je ne veux donc pas dire non plus que la Révélation serait la découverte rationnelle, effectuée par l'homme, du sens constitutif de la nature, mais c'est la prise de conscience par l'homme du sens que la nature a, sans toutefois l'avoir en elle-même. Il serait par conséquent inexact de dire que la foi ne serait qu'une forme de l'auto-compréhension que l'homme a de lui-même. D'autre part, la foi n'est pas une forme de divination, elle

ne consiste pas dans la reconnaissance et l'acceptation de messages occultes, dont la source serait extérieure au monde. La foi est l'auto-compréhension que l'homme a de lui-même comme être relatif à une réalité transcendante qui dépasse sa propre réalité. Dans la foi, l'homme dispose de lui-même, mais en présence d'une réalité transcendante qui le dépasse. Par conséquent, la foi est, d'une part, manifestation de l'homme à lui-même en ce sens que la conscience qu'il a de l'existence le définit à ses propres yeux comme un animal essentiellement religieux. D'autre part, lorsque la conscience manifeste l'homme à lui-même, elle le manifeste comme étant relatif, dans son être même, à une réalité qui n'est pas mesurée par la réalité même de l'homme. Il s'ensuit que la foi, loin d'être un élément étranger dans l'expérience, en fait intégralement partie. La foi est cette dimension de la conscience qui donne à l'expérience humaine sa signification fondamentale. Croire en Dieu ce n'est pas appréhender obscurément une réalité lumineuse et éternelle, à savoir que Dieu existe. C'est bien plutôt la certitude que le sens plénier du monde dans lequel nous vivons ne se trouve pas dans la réalité intérieure constitutive du monde, ni dans celle d'un être extérieur au monde. Il faut le rechercher dans ce monde, mais non pas comme s'il s'agissait de l'un des constituants internes de ce monde ou d'un reflet de la cause extérieure au monde. Il faut le rechercher dans la référence même de ce monde à un au-delà de lui-même, c'est-à-dire dans la relativité absolue du monde.

3 la révélation de dieu dans la culture humaine

Mais je voudrais prévenir une fausse interprétation du concept de foi que je viens d'esquisser. Comme nous l'avons vu, si la Révélation se produit dans l'histoire — c'est-à-dire, si elle se produit historiquement dans l'histoire —, elle se produit donc avant tout dans les processus culturels. S'il en est ainsi, nous pouvons comprendre pourquoi doit correspondre au caractère historique (et donc culturel) de la Révélation, le caractère historique (et donc culturel) de la foi. L'auto-révélation de Dieu ne se situe pas exclusivement, ni même principalement, dans la conscience individuelle, mais dans la culture humaine en son ensemble. Une des contributions les plus importantes du christianisme à l'histoire religieuse de l'humanité est sa profonde méfiance à l'égard des révélations privées, méfiance si poussée qu'elle a fréquemment conduit à l'extrême opposé de l'illuminisme, c'est-à-dire à l'institutionalisme. Il y a, en effet, ceux qui font preuve de crédulité en se réclamant d'une communication directe avec des agents surnaturels et, à l'autre opposé, ceux qui pensent que la

tradition chrétienne n'est pas soumise à un développement, sous l'effet de l'apport de certains croyants. La tradition chrétienne est alors considérée comme un ensemble stable de propositions qui, exprimant une vérité éternelle, furent confiées à une institution immuable, qui a pour rôle essentiel de les sauvegarder grâce à une répétition sans terme et sans faille. En tout cas, il y a dans le christianisme une tendance très ancienne et très forte — et, selon moi, très saine — à penser qu'il serait déraisonnable de vouloir attendre que Dieu instruise tout un chacun dans les vérités de la religion. La Révélation a lieu avant tout dans l'institution historique et culturelle d'une tradition religieuse. C'est ainsi que, dans le judéo-christianisme, la foi en la Révélation commence par la foi en la légitimité et l'autorité de la communauté des croyants. Nous pouvons bien, même aujourd'hui, appeler cette communauté de son nom traditionnel : l'Eglise. On peut dire, en ce sens précis, que la foi chrétienne commence par la foi en l'Eglise, parce que croire en l'Eglise c'est croire en l'auto-révélation de Dieu, exactement comme croire en l'auto-révélation de Dieu, c'est croire en l'Eglise. Mais je n'ai guère besoin d'insister sur le fait que cette idée a été déformée avec beaucoup d'astuce et de facilité, ni sur le fait qu'elle l'a été souvent et récemment par l'Eglise elle-même. Par contre, il importe de souligner que la communauté historique dont il est question ne doit pas être identifiée, dans sa véritable nature, avec la communauté politique, économique et administrative, que constitue la chrétienté historique ou l'Eglise. Elle ne peut même pas l'être avec la communauté sociale. Si nos remarques antérieures sur la nature du langage sont justes, elle ne peut être identifiée qu'avec la communauté culturelle. C'est pourquoi, dire de l'Eglise qu'elle est dépositaire de la Révélation et qu'elle manifeste la vérité divine est vrai, mais cela demeure incomplet et même trompeur de nos jours. Il serait peut-être plus exact de dire que Dieu est révélé dans l'évolution culturelle de la conscience humaine. Par rapport à l'objet même de notre étude, on peut dire que la différence entre ces deux affirmations réside en ce que la première est exclusive et identifie unité et uniformité, tandis que la seconde définit la catholicité de la foi chrétienne en termes plus œcuméniques.

4 l'unité religieuse de l'humanité

En vérité, il ne serait pas difficile, grâce à une interprétation symbolique du langage et, par conséquent, de la vérité, d'expliquer rationnellement et systématiquement ce que de nombreux croyants ressentent déjà d'une

façon spontanée et instinctive : reconnaître la valeur unique d'une religion déterminée ne devrait pas impliquer la méconnaissance de la valeur unique d'une autre religion. L'œcuménisme chrétien ne devrait pas s'arrêter aux frontières du christianisme. Pour être pleinement catholique, il doit porter son regard sur l'unité religieuse éventuelle de toute l'humanité.

Ceci ne nie pas les particularités de chaque religion, ni leur différence de valeur, ni leur plus ou moins grande vérité. Dire qu'une religion donnée a une valeur particulière — et je dois confesser, bien que je répugne à tout dogmatisme, que je crois fermement que les contributions particulières, déjà réalisées ou encore virtuelles, du christianisme au développement de la conscience religieuse de l'humanité n'ont pas été surpassées jusqu'à présent et ne le seront vraisemblablement jamais à l'avenir — c'est dire qu'elle peut offrir à l'humanité une contribution d'une valeur particulière. Mais la valeur de cette contribution ne peut pas être démontrée *a priori* et ne devrait pas faire l'objet d'affirmation dogmatique. On ne peut en faire d'évaluation que dans l'histoire et grâce au critère suivant : contribue-t-elle réellement au développement spirituel de l'homme ? La vérité du christianisme se reconnaîtra à ses fruits. Elle se reconnaîtra donc à la contribution que le christianisme apportera à l'unité religieuse de l'humanité. C'est en ce sens que la vérité est la condition de l'unité. C'est en ce sens également qu'elle ne peut l'être que dans la mesure où, simultanément, l'unité est la condition de la vérité.

leslie dewart

mort et renaissance de l'œcuménisme

L'œcuménisme est-il mort ? On pourrait le penser : la recherche même de l'unité de l'Eglise, telle qu'apparemment on l'a entendue depuis quelques décennies, est mise en question par une nouvelle lecture de la Bible et au nom des principes des sciences humaines. L'intérêt se porte sur l'orthopraxie aux dépens de l'orthodoxie. L'œcuménisme spirituel et doctrinal est remplacé, pour beaucoup de chrétiens, par un œcuménisme séculier, plutôt même sécularisé, qui semble n'avoir que faire des institutions ecclésiastiques.

Mais les initiatives pratiques d'aujourd'hui, même lorsqu'elles ne portent pas le nom d'œcuménisme ou le récusent explicitement, ne sont pas sans évoquer certains aspects du premier âge de l'œcuménisme : celui des pionniers, avant l'adhésion des Eglises. Nous n'assistons pas à la mort de l'œcuménisme mais à sa troisième naissance.

Crise de l'œcuménisme, fin de l'œcuménisme, mort de l'œcuménisme... Ces expressions font fortune aujourd'hui. Compte tenu du goût morbide de notre époque pour ce genre d'appréciation, elles doivent bien avoir cependant un fondement dans la réalité.

La meilleure preuve d'ailleurs est que les organismes spécialisés eux-mêmes affichent leur préoccupation. En l'espace de quelques mois se sont multipliés, ces derniers temps, des sessions et rencontres ayant pour but de scruter l'avenir de l'œcuménisme : ce fut le cas, par exemple, en mars 1970 sous les auspices du Centre luthérien de Strasbourg, en juin-juillet à l'Institut de Bossey, en septembre au Monastère de Chevetogne...[1]

Sans prétendre aborder le sujet de manière aussi exhaustive que dans ces rencontres, nous nous proposons ici d'entr'ouvrir le dossier sous quatre têtes de chapitres qui, d'ailleurs, se recoupent partiellement les uns les autres.

1. Cf., pour la première rencontre, **L'avenir de l'œcuménisme. Compte rendu du Colloque du Centre d'études œcuméniques (Strasbourg). Liebfrauenberg, France. 8-13 mars 1970**, brochure publiée par le Centre de Strasbourg, 14 mai 1970 ; Marc LIENHARD, « L'œcuménisme, ce malade », dans **Réforme**, 11 avril 1970. Pour la deuxième rencontre, « Les Instituts œcuméniques et l'œcuménisme », dans **Irénikon**, XLIII (1970), p. 431-437.

rené beaupère

I

l'unité pour quoi faire ?

L'unité ? Mais elle existe déjà ; elle est devenue une réalité. C'est manifestement ce que pensent un nombre croissant de chrétiens, qui ne sont pas tous des « jeunes », victimes de leur enthousiasme naïf. Ils en sont si convaincus qu'ils posent d'ailleurs le geste sacramentel qui la signifie de la manière la plus forte : l'intercommunion. Seuls, pensent-ils, la cécité et le goût de l'argutie des théologiens, l'immobilisme et l'auto-satisfaction des responsables d'Eglises les retiennent dans un « autre » monde en les empêchant de voir ce qui, en fait, existe.

Il n'est pas exclu que le désaccord entre ces « visionnaires » et les théologiens et chefs d'Eglises soit encore accentué par un malentendu portant sur la notion même d'unité. Et l'on est peut-être là en face d'une des objections les plus fondamentales faites aujourd'hui à l'effort œcuménique. De quelle unité rêvez-vous ? demandent en effet d'autres personnes encore qui mettent en cause de la sorte la recherche d'une unité visible inscrite dans des structures ecclésiastiques et aboutissant à une conformité des rites et des expressions de foi. N'êtes-vous pas à la poursuite d'une chimère ou — pis encore — ne déformez-vous pas l'exigence du Christ ? Celui-ci a-t-il requis de ses disciples autre chose que la communion des cœurs en lui ? Et cette communion n'est-elle pas possible par dessus les barrières confessionnelles et les différences ecclésiales « dressées par les hommes » ?

1 à la recherche d'un certain pluralisme

Ce genre de question n'est pas radicalement nouveau. Il y a toujours eu des chrétiens, dans le protestantisme surtout, pour récuser la nécessité de l'unité exprimée dans des formes visibles. Mais les choses, aujourd'hui, se présentent sous un jour quelque peu différent. L'accent, en effet, est placé, chez certains, moins sur une contestation de la nécessité des structures que sur une conception « pluraliste » de l'unité qui s'appuie sur une certaine lecture de l'Ecriture : la Parole de Dieu, explique-t-on, nous parvient à travers une multitude d'expressions et de formulations ; et la diversité des communautés chrétiennes est manifeste dès le Nouveau Testament.

Un rapport présenté en mai 1971 au Synode national de l'Eglise Réformée de France affirme que « *toute Eglise qui se réclame de l'Evangile devrait être pluraliste pour la simple raison que personne au monde ne*

peut dire ce qu'est exactement l'Evangile ». Certes ce document précise plus loin qu'il existe un contenu, ou des « noyaux », de l'Evangile. Mais, ajoute-t-il, en cherchant à cerner ce contenu, on ne parviendra jamais qu'à des approximations, comme le prouve un triple argument de fond, de fait et de droit : Dieu ne s'est pas révélé de manière univoque ; dès sa naissance et jusqu'à maintenant l'Eglise a été divisée ; la Révélation ne supprime pas, mais au contraire met en lumière l'insurmontable finitude de l'esprit humain [2].

Tout n'est certainement pas faux dans de pareilles affirmations. Mais est-il exact de dire que l'Eglise a toujours été divisée ? Ou plutôt : de quelle division s'agit-il ? Et, malgré l'invitation de chercher sans cesse à cerner l'Evangile, ne risque-t-on pas, dans une telle vision des choses, de se contenter trop facilement d'une unité que j'appellerai approximative, pour ne pas dire au rabais ; et de justifier cette paresse au nom d'une lecture de l'Ecriture ? Ne tombe-t-on pas alors sous le coup de la mise en garde prononcée par le Dr Visser't Hooft dans le dernier rapport qu'il fit en qualité de secrétaire général du Conseil œcuménique des Eglises, lors du Comité central de février 1966 à Genève : « *Nier l'unité de la Bible, c'est nier la nécessité de l'unité de l'Eglise. Une Bible conçue comme une collection d'écrits disparates de christologie et d'ecclésiologie ne peut guère être le fondement de notre vocation à l'unité. Notre mouvement ne peut être une marche dynamique vers une plus grande unité que si nous écoutons ensemble la voix unique qui nous donne nos ordres de marche* » [3].

2 une vue dialectique de l'unité

Dans ce domaine d'ailleurs, les principes exégétiques ne sont pas seuls en jeu. Les apports de la psychologie et des sciences humaines apparaissent, eux aussi, importants. C'est en leur nom que d'autres chrétiens encore dénoncent le caractère statique, à leurs yeux, de l'unité poursuivie par les œcuménistes. Ils y voient une caricature de la véritable unité qui, pour eux, ne peut être que tension dialectique entre des pôles différents, voire opposés. Ils proclament que les Eglises — et très particulièrement l'Eglise catholique — ont travaillé à une dangereuse uniformisation des

2. Les **Actes** du Synode de Pau (7-9 mai 1971) — qui ne sont pas parus au moment où nous écrivons — contiendront sans doute ce rapport.

3. Cf. René BEAUPERE, « Comité central du Conseil œcuménique des Eglises (Genève, 8-17 février 1966) », dans **Istina**, XI (1965-1966), p. 149-180 ; ici, p. 151 et 183-184.

esprits et des styles de vie ; que, sous prétexte de concorde et d'amour, elles ont édulcoré les exigences de la foi vécue et du témoignage chrétien ; qu'elles ont nivelé les reliefs du christianisme.

La charité, disent-ils, ne consiste pas à tomber d'accord en tout mais à accepter qu'il y ait, dans la communauté chrétienne, coexistence et, plus, tension, entre des points de vue divers, comme il en était au Ier siècle, entre Pierre, Paul, Jacques et Jean ; comme il en est toujours entre les conjoints d'un couple ou les membres d'un même organisme vivant.

Loin de chercher à réduire les différences entre les formes d'Eglise, l'œcuménisme, disent-ils, devrait plutôt tendre à les mettre en valeur pour les féconder les unes par les autres. Il s'agirait donc moins de dépasser la situation actuelle que, dans un certain sens, de la canoniser.

II

de l'orthodoxie à l'orthopraxie

Bien entendu, dans cette perspective, les forces vives des chrétiens, au lieu de s'épuiser à la recherche d'inutiles et stériles accords domestiques, seraient mieux utilisées dans une action à l'extérieur : il faudrait que, plus que cela n'est fait actuellement, les disciples du Christ, tous ensemble, collaborent avec les hommes de bonne volonté pour agir dans le monde : pour vêtir ceux qui sont nus, donner à manger à ceux qui ont faim, libérer ceux qui sont captifs...

Encore faudrait-il accomplir ces actions selon des modes efficaces aujourd'hui, sans se contenter paresseusement de recopier les schèmes charitables qui eurent leur valeur dans les siècles passés. Cette annonce en acte de la Bonne Nouvelle aux pauvres, ajoute-t-on, ne peut pas, dans notre monde, passer par d'autres chemins que ceux de la politique.

De ce point de vue, le don fait récemment par le Conseil œcuménique des Eglises d'une somme de deux cent mille dollars (qui sera portée à cinq cent mille) à des mouvements engagés dans la lutte contre le racisme et son approbation par l'unanimité des membres du Comité central, en janvier dernier, seraient exemplaires : on aurait là la pointe de l'œcuménisme vivant et peut-être l'un des signes les plus évidents de l'accomplissement de l'unité chrétienne aujourd'hui[4].

4. Cf. René BEAUPERE, « Le Conseil œcuménique des Eglises à Addis-Abéba, 10-21 janvier 1971 », dans **Vers l'unité chrétienne**, XXIV (1971), p. 147-158 ; ici p. 147-149.

Mais alors les recherches patiemment menées par « Foi et Constitution » et par des organismes analogues, depuis des décennies, pour recomposer le puzzle des doctrines théologiques et ecclésiologiques risquent de ne plus apparaître que comme le passe-temps d'intellectuels désœuvrés ou — pis encore — comme une entreprise nocive de détournement des véritables tâches d'aujourd'hui, comme un opium pour les membres des Eglises.

1 des credos éthiques

Nombre de chrétiens contemporains semblent se préoccuper moins de « confesser droitement » leur Seigneur que de « vivre et agir droitement » dans le monde.

S'agit-il de remplacer la pensée par l'action ? Dans un sens, oui : il y a tendance à passer de l'orthodoxie à l'orthopraxie. Mais sans doute faut-il préciser quelque peu : c'est au niveau même de la confession de foi chrétienne que les choses évoluent. Les credos, qui constituent le trésor commun de toutes les grandes Eglises, sont d'abord *théologiques* : ils proclament les aspects majeurs du mystère de Dieu et de son action pour le salut du monde. Sans forcément dénoncer ou renier ces professions de foi antiques, mais en ne leur portant qu'un intérêt très minime, nombre de chrétiens, de nos jours, recherchent des credos *éthiques* : c'est-à-dire des accords sur les conséquences morales de l'Evangile par rapport aux grands problèmes posés aujourd'hui à la conscience universelle : la guerre et la paix, le développement des peuples, le racisme et la lutte des classes, le contrôle des naissances et l'avortement ; et, plus encore, le Royaume de Dieu et l'avenir de la société, l'Evangile et la libération de l'homme, etc. Peut-être pourrait-on dire que nos contemporains désirent une mise à jour du *décalogue* plus que du credo. Le décalogue en effet, dans sa deuxième table, consacre une large place aux relations entre les hommes. Fruit de la sagesse juive et biblique, il apparaît nettement plus *incarné* que la profession de foi chrétienne telle qu'elle s'exprime dans le Symbole des Apôtres ou le Credo de Nicée-Constantinople. Peut-être l'heure a-t-elle sonné de ré-actualiser des « commandements de Dieu » et des « commandements de l'Eglise » !

2 les nouvelles lignes de clivage entre les chrétiens

C'est en tout cas dans le domaine éthique que se dessinent aujourd'hui les lignes de clivage entre les Eglises. Ou, plus exactement, c'est à ces lignes-là seules que beaucoup de chrétiens sont attentifs. Ils ne se passion-

nent évidemment ni pour le *filioque,* ni pour les « deux natures », ni pour le *sola gratia.* Mais ils exigent que soient tirées clairement de l'Evangile des implications d'ordre moral qui dresseront de nouvelles frontières entre ce qui est du Christ et ce qui n'est plus du Christ. Le Dr Visser't Hooft exprimait clairement ce point de vue lorsque, à l'assemblée d'Upsal, en 1968, il ne craignait pas d'affirmer : « *Il est temps de comprendre que tout membre de l'Eglise, qui refuse pratiquement de prendre une responsabilité à l'égard des déshérités où qu'ils soient, est tout aussi coupable d'hérésie que ceux qui refusent tel ou tel article de foi* »[5].

Au nom de ces implications éthiques de l'Evangile, de nouveaux anathèmes sont lancés : la communion est rompue entre des chrétiens qui ne tirent pas de l'Evangile les mêmes conséquences « politiques », au sens large du mot. Ceci est particulièrement clair dans la façon de vivre le mystère eucharistique. Les questions de doctrine théologique (mode de présence du Christ, notion de sacrifice eucharistique, voire même authenticité du ministère) n'empêchent plus guère nombre de chrétiens de différentes Eglises de communier ensemble ; mais des prises de position éthiques différentes tendent à interdire aux membres d'une même Eglise de partager le pain et le vin eucharistiés. Les frontières ne sont plus confessionnelles. Le critère d'appartenance au Corps du Christ n'est plus l'explicitation des credos dogmatiques.

3 une hérésie qui atteint toute la chrétienté

Aujourd'hui l'hérésie, si hérésie il y a, sépare moins en fait les chrétiens entre eux qu'elle ne les atteint tous ensemble. Récemment, après beaucoup d'autres, le pasteur M. Wagner et le père A. Legouy l'affirmaient : « *Si l'Evangile est la Bonne Nouvelle annoncée aux pauvres, la chrétienté* » — qui coïncide « *avec le monde nanti, dominateur, armé et blanc* » — « *est aujourd'hui collectivement en état d'hérésie* ». Les deux auteurs ajoutaient ce commentaire à propos de l'eucharistie : « *Les recherches sur la reconnaissance des ministères ou l'expression philosophique de la présence du Christ ont suffisamment levé les malentendus et sont maintenant dépassées... Mais le problème qui n'est pas résolu est de savoir ce que signifie pour des communautés liées au monde des nantis la communion avec celui qui a atteint aux limites de tout dépouillement et de tout sacrifice* »[6].

5. **Rapport d'Upsal 1968**, Genève, Conseil œcuménique des Eglises, 1969, p. 316.
6. Dans **Réforme,** 16 janvier 1971.

III

qu'est-ce que l'œcuménisme ?

Le manque d'intérêt pour les questions doctrinales et, plus généralement, pour les questions de l'unité est incontestable. Les éditeurs et les auteurs le savent bien, qui se désolent du peu de succès de leurs publications œcuméniques. Cette apathie suscite aussi l'inquiétude de bien des personnes, en particulier des orthodoxes, au sein du Conseil œcuménique des Eglises. Au cours de la récente assemblée du Comité central à Addis-Abéba, Lukas Vischer, directeur du Secrétariat de « Foi et Constitution », ne mâchait pas ses mots à ce sujet : « *L'opinion actuelle, au sein du Conseil œcuménique des Eglises, témoigne d'une étrange indifférence à l'égard du besoin d'unité ; son importance est à tout moment minimisée* »[7].

1 de l'œcuménisme spirituel ou doctrinal à l'œcuménisme sécularisé

Un œcuménisme séculier, ou plutôt même sécularisé, est en passe de remplacer aujourd'hui l'œcuménisme spirituel et l'œcuménisme doctrinal d'hier. L'unité des hommes préoccupe avant tout, et non l'unité des chrétiens. La seconde n'apparaît même plus comme le moyen de réaliser la première, tant l'on redoute les ornières d'une conception lénifiante de l'unité ecclésiale et les écueils d'une charité édulcorant les énergies et dissimulant les affrontements réels.

L'on n'est plus d'accord sur le contenu de l'œcuménisme et le mot lui-même, quand il n'est pas banni, est tiré à hue et à dia dans des directions partiellement divergentes ou, en tous cas, peu concordantes.

A tous ceux qui ont semblé enfermer le travail pour l'unité entre les murs étroits des sacristies, l'on n'a pas tort certes de rappeler que l'unité n'a jamais été conçue par les pionniers comme purement ecclésiastique, que le mouvement pour l'unité est né des exigences missionnaires, que saint Jean fait dire au Christ : « *Qu'ils soient un afin que le monde croie* », bref que la terre des hommes (*oikouménè*) figure dans le mot même d'œcuménisme.

C'est en ce sens qu'en 1962 le Dr Visser't Hooft disait au Comité central du Conseil œcuménique : « *Il ne saurait y avoir d'*oikouménè *ecclésias-*

7. **La documentation catholique**, n° 1580, 21 février 1971, p. 170. Cf. aussi René BEAUPERE, « Le Conseil œcuménique des Eglises à Addis-Abéba », art. cit. p. 153-154.

tique fermée et introvertie. Il ne peut y avoir qu'une oikouménè *ecclésiastique qui sait que le Christ est le Seigneur et qui en rend témoignage, par ses paroles et par ses actes, à l'*oikouménè *plus large qui ne reconnaît pas encore ce que Dieu a fait pour le monde et dans le monde* »[8].

2 les limites de l'œcuménisme sécularisé

Dans un rapport présenté à l'assemblée plénière du Secrétariat pour l'Unité, en novembre 1970, le P. Hamer exprime son accord avec cette perspective missionnaire, étant entendu que, pour le Dr Visser't Hooft, en 1962, « *la mission et le service du monde consistaient dans la prédication de l'Evangile, dans l'annonce du Christ* ».

Mais, ajoute le Secrétaire du Secrétariat romain, « *aujourd'hui, après le déferlement de la sécularisation et du sécularisme, la situation est différente. Beaucoup de chrétiens, des diverses confessions, n'attendent rien d'autre de leurs Eglises qu'une œuvre de charité, de justice, de paix, d'élévation humaine, qui sont* en fait *des fruits de l'Esprit, émanant de l'Evangile, mais dont le lien avec la « bonne nouvelle » du Christ n'est plus perçu clairement. Ces chrétiens apprécient la valeur de leurs Eglises respectives à l'efficacité qu'elles peuvent avoir dans le domaine séculier de l'édification du monde. L'unité des chrétiens est, elle aussi, jugée à la même aune : elle n'apparaît désirable que dans la mesure où elle contribue à cette efficacité* ».

Le P. Hamer continue : « *A partir de là il est aisé de faire un pas de plus. Pourquoi s'embarrasser des Eglises si, au plan de la justice et de la paix, elles ne sont pas* plus *efficaces que les institutions culturelles, sociales et politiques ? Et faut-il encore s'occuper de l'unité* ecclésiale *de tous les chrétiens ? Ne suffit-il pas qu'ils collaborent la main dans la main au progrès du monde et au bonheur des hommes ? Pourquoi prendre souci d'intermédiaires qui ne sont pas indispensables ?* »[9].

Sous prétexte de s'élargir, l'œcuménisme ne court-il pas alors le danger de perdre son âme ? Le cardinal Willebrands est de ceux qui le pensent. Il affirmait à Marseille, en janvier dernier, que le fait que le terme grec d'*oikouménè* désigne la terre habitée et concerne par là l'humanité tout entière ne change rien au fait que « *l'œcuménisme est un concept qui...*

8. Cf. René BEAUPERE, « Le Comité central du Conseil œcuménique des Eglises à Paris (7-16 août 1962) », dans **Istina**, IX (1963), p. 191-210 ; ici, p. 210.
9. **Secrétariat pour l'unité des chrétiens. Service d'information**, n° 13, février 1971, p. 10.

désigne clairement l'action des chrétiens en faveur de leur Unité ». Cette dernière, ajoutait le président du Secrétariat pour l'unité, « *n'est pas seulement un moyen, mais une valeur en soi. C'est que non seulement elle répond à une volonté précise du Christ, mais elle fait en sorte que ceux qui croient au Christ reflètent en eux l'unité qui existe entre lui et le Père* »[10].

3 l'enracinement de l'unité chrétienne dans le mystère trinitaire

Ce qui échappe aujourd'hui à de nombreux tenants de l'œcuménisme sécularisé, qui sont aussi des contestataires des institutions ecclésiales, c'est bien en fait le sens de l'enracinement de l'unité chrétienne dans le mystère trinitaire. Ces occidentaux « actifs » auraient grand besoin de réapprendre de l'Orient « contemplatif » que l'orthopraxie ne suffit pas et que l'orthodoxie elle-même n'est pas seulement une confession rigoureuse de la foi mais aussi la juste louange du Seigneur ; que l'Eglise, appelée à refléter sur terre le mystère d'unité du Dieu un et trine, doit constituer un signe lumineux au milieu des nations ; et que les chrétiens invités à intervenir dans le monde doivent y manifester tous ensemble le visage du Christ serviteur.

Ceci, on le voit bien, ne signifie aucunement qu'il faille abandonner les acquisitions positives de l'ouverture au monde ; mais qu'il convient de se mettre à la recherche d'un œcuménisme plus global. Quelle définition en donner ? Plutôt que de se risquer à en forger une nouvelle, on rappellera ici celle proposée récemment par les directeurs d'Instituts œcuméniques réunis en juin-juillet 1970 à Bossey, tout en faisant remarquer qu'elle n'est sans doute pas suffisamment explicite en ce qui concerne précisément la dimension doxologique, alors que les autres éléments intégrants de l'œcuménisme — à commencer par le lien entre l'unité des hommes et l'unité des chrétiens — y sont mis en place d'une manière que le P. Hamer, entre autres, a jugé intéressante[11] : « *Tout ce qui concerne le renouveau et l'unité de l'Eglise comme ferment de la croissance du Royaume de Dieu dans le monde des hommes en quête de leur unité* »[12].

10. **La documentation catholique**, n° 1582, 21 mars 1971, p. 262.
11. Art. cit. note 9, p. 11.
12. Pour la petite histoire, signalons que la commission qui, à Bossey, proposa cette définition de l'œcuménisme voulut, selon une antique coutume, en vérifier la solidité en la traduisant en latin. C'est dans cette langue que, comme rapporteur, je la proposai à l'assemblée des directeurs d'Instituts œcuméniques. La voici : « Id quod respicit renovationem et unitatem Ecclesiae in quantum fermen-

Cette définition et son contenu sont-ils encore capables de rallier les énergies ? C'est ce qui nous reste à voir.

IV

la troisième naissance de l'œcuménisme

Face aux Eglises et aux organismes contestés se multiplient sous nos yeux les initiatives œcuméniques contestataires, que certains qualifient de « sauvages » tandis que d'autres préfèrent les considérer comme « prophétiques ».
Est-ce le signe de la décrépitude irrémédiable de l'œcuménisme officiel ? Je ne le crois pas.

1 une troisième étape de l'œcuménisme

Que des chrétiens tirent les conséquences des carences, des paresses, des atermoiements, des peurs de nombreuses autorités ecclésiastiques et sans doute aussi des lourdeurs et des lenteurs de certains organismes œcuméniques, me paraît plutôt un signe de vitalité. Bien que les dangers d'éclatement et de sectarisme ne manquent pas, je ne crois pas qu'il convienne de ne souligner que les aspects négatifs (il y en a) de ces initiatives.

En fait, pour qui connaît quelque peu l'histoire, tout se passe comme si l'œcuménisme entrait, un peu brutalement, dans son « troisième âge », qui ne m'apparaît pas en l'occurrence comme celui de la retraite ni de l'assoupissement[13].
La première étape a été celle des pionniers, personnalités de différentes Eglises osant, à leurs risques et périls, franchir les ponts-levis et descendre des citadelles ecclésiales pour mener dans la plaine un combat commun pour l'unité de tous les disciples du Christ et la communication au monde de la Bonne Nouvelle de son salut.
En un sens, cette étape, commencée au milieu du XIXe siècle, a duré jusqu'à 1948, date de la naissance officielle du Conseil œcuménique des Eglises, en gestation depuis 1910 environ.

tum est incrementi Regni Dei inter homines unitatem generis humani quaerentes ».
Le lien entre l'unité de l'Eglise et l'unité de l'humanité constituera le thème principal de la réunion de la Commission « Foi et Constitution » à Louvain, du 2 au 13 août 1971. De nombreux travaux ont déjà été publiés sur ce thème.
13. Cf. René BEAUPERE, **La trame de l'œcuménisme**, Paris-Lyon, les éditions œcuméniques, 1970, chapitre IV : Oecuménisme séculier.

1948, c'est donc le début d'une deuxième ère, fruit de la première : les Eglises — ou, pour parler comme aujourd'hui, les institutions ecclésiales —, alertées et stimulées par les initiatives des pionniers, se décident à assumer le labeur de rapprochement interconfessionnel. Elles s'engagent comme telles. Ou, plus exactement, certaines s'engagent comme telles car, en 1948, il manque encore une bonne partie de l'Orthodoxie et tout le Catholicisme officiel : Moscou et Rome, se tenant très à l'écart du Conseil œcuménique, en sont encore à l'époque des pionniers, des éclaireurs, parfois timidement chargés de missions officieuses.

La participation officielle des Eglises à la recherche œcuménique constitue incontestablement un progrès. Des individus plus ou moins coupés d'elles — et les premiers pionniers de l'unité au XIX[e] siècle n'étaient pas tous des « piliers d'Eglise » —, des laïcs ne faisant pas partie des organes de direction, s'avéraient forcément un jour ou l'autre insuffisamment représentatifs et incapables d'engager plus qu'eux-mêmes et, éventuellement, le mouvement confessionnel ou interconfessionnel dont ils étaient membres.

Un quart de siècle à peine a passé depuis l'entrée en scène officielle des Eglises et, pour certaines d'entre elles, une décennie seulement (le patriarcat de Moscou au Conseil œcuménique en 1961), ou même moins encore (le *Décret sur l'œcuménisme* de Vatican II en 1964).

Mais sur beaucoup d'entre elles une tornade a passé, dont mai 1968 n'a été que l'éclair le plus brillant : les institutions sont contestées. Il eût été étonnant que l'œcuménisme, devenu institutionnel, ne soit pas, lui aussi, contesté. De fait, il l'est.

2 la renaissance d'un œcuménisme prophétique

Toutefois il ne l'est pas de manière purement négative. Ce qui se passe, c'est, me semble-t-il, que, par delà la deuxième étape, plus ecclésiastique, renaît la liberté d'inspiration de la première, plus prophétique : de nouveau ce sont des personnalités ou des groupes non « mandatés » qui prennent spontanément des initiatives, comme s'ils relayaient les vieilles Eglises déjà essoufflées. Ces initiatives peuvent ne pas se référer à l'œcuménisme ; elles peuvent même le récuser explicitement : le mot fait écran ; il ne faut ni s'en étonner ni s'en choquer. Ce qui est certain, c'est que, quel que soit leur nom, ces initiatives évoquent, *mutatis mutandis*, les premiers cheminements de l'œcuménisme. Elles sont d'inégale valeur. Parmi elles, l'histoire opérera un tri. Mais il est précieux qu'elles existent.

La question est évidemment de savoir si, dans ce nouvel élan, les structures ecclésiales seront, si j'ose dire, balancées par dessus bord, auquel cas l'acquis de la deuxième étape serait perdu ; ou si plutôt, comme je l'espère personnellement, ces institutions seront comme à nouveau stimulées au renouveau et à la réforme, après une provisoire « mise entre parenthèses » et un passage plus ou moins éprouvant à travers le désert de la contestation.

Mais — on le comprend facilement — la mise en question ne s'adresse pas seulement aux Eglises comme telles ; elle vise du même coup leurs organes de dialogue et d'action interconfessionnels. Pas plus que le Conseil œcuménique, à Genève, le Secrétariat pour l'Unité, à Rome, n'y échappe.

C'est cette question qui, à mon avis, devrait peser le plus dans l'examen du dossier de l'éventuelle entrée de l'Eglise catholique dans le Conseil œcuménique : cette intégration n'aura-t-elle pas pour conséquence d'alourdir encore plus des institutions qui, à Genève comme à Rome, sont déjà passablement pesantes ? Un mariage — de raison ou d'amour ? — leur donnera-t-il, à toutes deux, des ailes pour un nouvel envol au souffle de l'Esprit ?

Par rapport à ce point d'interrogation, les nombreuses autres questions soulevées — elles sont d'ordre psychologique, pastoral, technique — ne disparaissent certes pas ; mais leur importance apparaît relativement secondaire[14].

Il faudrait encore être attentif à un autre aspect des choses. Ce n'est pas seulement du fait de l'initiative des laïcs que, par dessus la deuxième, la première et la troisième étapes de l'œcuménisme tendent à se rejoindre ; c'est aussi quant aux thèmes abordés. Les perspectives de l'œcuménisme séculier, son souci de découvrir le ferment du Royaume à l'œuvre dans les recherches des hommes et leur aspiration à la liberté, ne retrouvent-elles pas — en le transposant dans le contexte du XXe siècle — le meilleur des aspirations œcuméniques de plusieurs grands pionniers du XIXe siècle ?

14. Sur l'éventuelle entrée de l'Eglise catholique dans le Conseil œcuménique des Eglises, cf. René BEAUPERE et Paul EBERHARD, **Une étape vers l'unité. Uppsala 1968 ;** Tours-Paris, Mame, 1969, chapitre XIV : L'équilibre du Conseil œcuménique ; René BEAUPERE, dans **Lumière et Vie**, n° 90 (1968), p. 142-146 ; et dans **Vers l'unité chrétienne,** XXII (1969), p. 67 ; Jérôme HAMER, « Nos relations avec le Conseil œcuménique », dans **La documentation catholique,** n° 1580, 21 février 1971, p. 168-169.

3 vers une nouvelle tension entre "la chaleur de la vie et la rigueur de la foi"

Les Eglises sont aujourd'hui écartelées entre deux pôles : celui des dialogues officiels qui continuent à avancer à petits pas en prospectant avec méthode et patience un terrain plein de chausse-trapes et celui des communautés (équipes de base, groupes de foyers mixtes, cercles interconfessionnels, mouvements d'action sociale ou caritative, etc.) qui, par dessus les barrières ecclésiastiques, vivent déjà ensemble, à des degrés divers, mais en tout cas en avance sur les organismes officiels. André Dumas[15] a souligné récemment « *les faiblesses de ces deux positions quand elles se font exclusives de l'autre... Faiblesse des entretiens, qui dogmatiquement avancent assez peu sur les questions essentielles et qui risquent d'omettre par contre l'incroyable* marché commun *déjà réalisé par les paroisses, les théologiens, la vie liturgique, l'action dans le monde. Mais faiblesse aussi des expériences qui risquent de devenir des chapelles plus ou moins politisées et de préférer leur intimisme à la clarté théologique* ». Avec le théologien protestant je ferai volontiers appel à une « *nouvelle tension œcuménique entre la chaleur de la vie et la rigueur de la foi* ».

Et dans cette perspective, loin de m'attrister de la mort de l'œcuménisme, je me réjouirai de sa troisième naissance.

rené beaupère

15. Si j'interprète bien les initiales A.D. dans **Réforme** du 16 janvier 1971.

l'unité de l'église est-elle possible ?

*On peut se demander si la difficulté que nous avons à penser et à vivre l'unité de l'Eglise aujourd'hui ne tient pas à ce que nous sommes encore prisonniers d'une perspective trop ecclésiastique. C'est en tout cas l'avis de J. M. González-Ruiz, qui, s'inspirant de Robinson, nous invite à rompre avec le schème de pensée traditionnel, Dieu-Eglise-Monde, pour retrouver celui que la Bible nous propose, Dieu-Monde-Eglise. De ce fait, nous serons amenés à souligner l'*universalité *de l'appel de Dieu, qui est à l'origine de l'Eglise, à re-situer le salut dans l'*histoire *de l'humanité, et à poser, comme exigence primordiale, pour la réalisation de l'unité, le dépassement de ce qui sépare radicalement les hommes, à savoir les* discriminations *socio-économique, raciale et sexuelle. C'est en s'efforçant d'être* vraiment le sacrement de l'unité de tous les hommes, *que les Eglises, convergeant vers une même praxis, travailleront à leur rapprochement.*

« *On nous fatigue avec tous ces débats sur l'Eglise : parlez-nous de Dieu. C'est de théologie que nous avons besoin et non d'ecclésiologie.* » Cette réflexion, que l'on entend de plus en plus couramment aujourd'hui, et non seulement chez les chrétiens, le Cardinal Suenens, primat de Belgique, la reprend dans un intéressant « article-confession »[1].

Dom Aelred Graham se demande également dans le même sens : « *Qui, sinon des clercs ou des laïcs, à la mentalité ecclésiastique, pourrait s'intéresser à un thème qui semble absorber toute l'attention de ceux qui participent au Concile, la collégialité des évêques ?* »[2].

Le célèbre évêque anglican, John A. T. Robinson, reconnaît que « *l'optique de Vatican II, malgré un certain progrès dans sa manière d'envisager les problèmes, reste en définitive assez ecclésiastique, et son décret central sur l'Eglise continue à refléter cette perspective* »[3].

1. **A. B. C., Supplément hebdomadaire**, Madrid, 4 avril 1971.
2. **The Pathos of Vatican II,** Encounter, décembre 1965, p. 17.
3. Richard P. MC BRIEN, **La Iglesia en el pensamiento del obispo Robinson**, Barcelona, Ed. Novaterra, 1969, p. 22 ou **The Church in the Thought of Bishop John Robinson,** London, SCM Press LTD.

Robinson s'exprime ainsi, parce qu'il pense que dans les décrets conciliaires « *se manifeste encore l'ordre traditionnel, Dieu-Eglise-Monde* (*et par conséquent, Dieu-Hiérarchie-Eglise-Monde*), *comme si Dieu agissait d'abord dans son Eglise et, à travers elle, dans le monde. En revanche. l'ordre biblique* (*comme le montrent les travaux plus approfondis de la commission sur la structure missionnaire de la communauté*, du Conseil Mondial des Eglises) *est, plus sûrement, Dieu-Monde-Eglise. La première forme d'obéissance de l'Eglise consiste à trouver où se situe l'*« *action* », *à être ouverte pour repérer les lieux où Dieu est à l'œuvre aux frontières des changements sociaux, et là être à son service dans ces changements* » [4].

Et avec une modestie exemplaire, qui va de pair avec une authentique sagesse évangélique, il fait cette confession lumineuse : « *Un évêque est, sous différents aspects, le plus mal situé de tous les hommes, pour ce type de théologie. Sa propre liturgie et son genre de ministère, au centre du cercle ecclésiastique, l'obligent à voir de trop près des choses qui, considérées dans une certaine perspective, apparaîtraient non pas comme moins importantes, mais subordonnées à d'autres réalités* ».

C'est ce qui amène Mgr Robinson à poser cette affirmation de prospective ecclésiastique : « *Cela impliquera, dans les dix prochaines années, un peu plus qu'une simple* « *contrition* » *: nous tous, quelle que soit notre appartenance ecclésiale, nous pouvons être conduits à un changement de perspective beaucoup plus radical que celui qui a marqué la révolution de cette dernière décade* »[5].

Je crois qu'il faut partir de cette prospective pour envisager le problème d'une unité de l'Eglise dans la convergence de toutes les communautés « confessantes » vers une même direction authentiquement eschatologique.

I

l'église, un peuple convoqué d'en-haut

La remarque amère de Loisy (« *Jésus annonçait le royaume et c'est l'Eglise qui est venue* ») peut nous servir de stimulant pour élaborer les bases d'une recherche vitale de l'unité de l'Eglise.

4. **Op. cit.,** p. 22.

5. **Op. cit.,** p. 22s.

1 une convocation du père transmise par le christ

Le conflit sur l'origine de l'Eglise primitive est encore marqué aujourd'hui par les discussions entre Rudolf Sohm et Adolf Harnack[6].

La vision de Sohm est, en gros, la suivante : l'Eglise et le droit ecclésiastique, l'Eglise et le ministère canoniquement réglé, sont en situation d'opposition. La nature de l'Eglise est déterminée par la conduite de l'Esprit. N'est possible qu'un ordre directement inspiré par l'Esprit. Peut seul accomplir un ministère de chef, celui qui est appelé directement par Dieu, c'est-à-dire le personnage charismatique. Il prend alors ses décisions sous l'impulsion de l'Esprit et n'est pas soumis à l'observance des prescriptions juridiques. C'est pourquoi, il ne peut y avoir de « fonctions » dans l'Eglise.

A cela Harnack objecte que, depuis le début, il y a des fonctions et des ordonnances juridiques, ce qui n'est pas en contradiction avec l'essence de l'Eglise.

Cela va de soi, il est impossible de réconcilier les deux perspectives. Rudolf Bultmann tente de réaliser une « *Aufhebung* » typique : laisser ces perspectives par devers soi en les dépassant. Et ainsi en accord avec K. Holl[7], il s'efforce de démontrer que l'Esprit lui-même peut opérer comme principe d'ordre ecclésiastique : la parole du personnage charismatique acquiert une valeur légale et crée le droit ecclésiastique[8].

Hans Conzelmann[9], reconnaissant aussi que les bases que nous posons présentent encore d'importantes lacunes, pense que le point de départ essentiel est l'image de l'Eglise comme peuple eschatologique de Dieu. Si les chrétiens sont le peuple de Dieu, ajoute Conzelmann, cela signifie, pour la compréhension de la réalité ecclésiale, que ce qui fait de l'Eglise une Eglise n'est pas la résolution que prennent certains individus de se réunir pour affermir leurs convictions religieuses. L'Eglise est présente avant l'individu et avant la communauté locale. Elle est constituée par une décision de Dieu. La communauté locale est possible parce que l'Eglise lui est antérieure.

6. Rudolf SOHM, **Kirchenrecht,** I, 1892 ; A. HARNACK, **Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts,** 1910.
7. **Die Kirchenbegriff des Paulus im Verhältnis zu dem der Urgemeinde,** (SAB 1921), II, p. 44-67 ; **Symbolae Biblicae Upsalienses,** I, 1943, 1 s.
8. **Theologie des N. T.** II, 1951, p. 3.
9. **Théologie du Nouveau Testament,** Paris, Ed. du Centurion, Genève, Ed. Labor et Fides, 1967, p. 57.

Le concile Vatican II, reprenant toutes ces recherches difficiles de la théologie chrétienne (catholique et protestante), formule en ce sens une définition de l'Eglise comme peuple eschatologique de Dieu, qui peut nous servir d'excellent point de départ, pour poser les problèmes, de manière véritablement opératoire :

« *Tout comme l'Israël selon la chair qui pérégrinait dans le désert est appelé déjà l'Eglise de Dieu* (cf. *Nb.*, 20, 4, etc.), *de même le nouvel Israël, qui marche dans le siècle présent à la recherche de la cité future, celle-là permanente* (cf. *Heb.*, 13, 14) *est appelé aussi l'Eglise du Christ* (cf. *Matth.*, 16, 18), *puisque c'est lui qui l'a acquise de son sang* (cf. *Actes*, 20, 28), *l'a remplie de son Esprit, l'a pourvue de moyens appropriés d'union visible et sociale. L'assemblée de tous les croyants, qui regardent vers Jésus comme auteur du salut et principe de l'unité et de la paix, est l'Eglise convoquée et constituée par Dieu pour être le sacrement visible de cette unité en fonction du salut de tous et de chacun. Devant s'étendre à toutes les régions, elle entre dans l'histoire des hommes, cependant qu'elle dépasse à la fois les temps et les frontières des peuples. Avançant à travers les épreuves et les tribulations, l'Eglise est confortée par la vertu de la grâce de Dieu qui lui a été promise par le Seigneur, pour que dans la faiblesse de la chair elle ne manque pas à la parfaite fidélité, mais reste la digne épouse de son Seigneur, et sous l'action du Saint-Esprit ne cesse de se renouveler elle-même, jusqu'à ce que, par la croix, elle parvienne à la lumière qui ne connaît pas de couchant* »[10].

Cette vision de l'Eglise comme « *peuple convoqué par une initiative divine* » apparaît en plusieurs passages du Nouveau Testament, mais d'une manière plus spéciale en *Ephésiens*, 4, 1-16[11]. Pour l'auteur des *Ephésiens*, l'unité de l'Eglise n'est pas une résultante *a posteriori* de l'union de tous ceux qui croient au Christ. Elle est antérieure à l'intégration de chaque croyant à la grande communauté ecclésiale. C'est pourquoi Paul commence par une exhortation à *conserver* l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix. Le corps ecclésial reçoit son unité, non de la simple juxtaposition des membres, mais de l'action, téléologiquement harmonieuse, d'un même Esprit, qui anime, vivifie et unifie tout le corps.

10. **Lumen Gentium**, 9.

11. José Maria GONZALEZ-RUIZ, **San Pablo. Cartas de la Cautividad**, Madrid-Roma, Ed. Marova, 1956, p. 391 s.

2 un même esprit à l'origine des fonctions et ministères

Cependant, une difficulté semble entraver l'effet d'une telle exhortation à l'unité dans l'Eglise : la diversité dans la répartition de la grâce à chaque chrétien. Le Christ, en effet, a une mesure différente pour chacun des croyants.

La réponse d'*Ephésiens* est très intéressante. Il est certain que le Christ, par un dessein mystérieux de sa volonté, donne à chacun sa mesure spéciale de grâce. A l'intérieur de l'Eglise de Dieu, il y a une « polychromie » pittoresque dans la distribution des dons spirituels. Mais il n'y a pas à craindre que cette diversité produise l'anarchie et la dispersion, ce qui menacerait sérieusement l'unité de l'Eglise.

Pour l'auteur de l'épître, le Christ a laissé, après son ascension dans les cieux, un groupe de responsables autorisés « *pour rassembler les chrétiens en vue de la réalisation d'une même œuvre, d'un même ministère : l'édification du Corps du Christ* ». Cette diversité dans la répartition de la grâce n'importe pas, parce que, sous l'action canalisatrice des responsables, celle-là converge tout entière, dans une harmonie rigoureusement téléologique, à la production d'une même œuvre. Cette action de contrôle des responsables est si efficace que, sans elle, « *nous serions comme des enfants, secoués par les flots et entraînés à la dérive par tout vent de doctrine, livrés au piège des hommes, à la ruse qui conduit à l'artifice de l'erreur* ».

Par conséquent, pour *Ephésiens,* l'Eglise est une, non pas d'une unité *a posteriori,* simple résultante de la juxtaposition de ceux qui partagent la foi chrétienne, mais d'une unité préalable, qui se fonde sur l'unité constitutionnelle d'un seul Esprit et d'un seul corps, et à laquelle s'agrégent les croyants par cette unique entrée du baptême, dans lequel on professe un seul credo.

3 l'universalité de la convocation divine

De ce point de vue, on déduit — comme l'observe très bien Bultmann — que c'est l'Esprit qui assure la création des « fonctions » dans l'Eglise. Mais tant ceux qui exercent les « fonctions » que les autres membres de l'Eglise, tous dépendent *d'une même et unique convocation,* réalisée par le Père, transmise par le Fils, dans l'unité de l'Esprit.

On ne peut pas dire que les « responsables de l'Eglise » — ceux qui remplissent des fonctions ou exercent des ministères — sont ceux qui, une

fois convoqués personnellement par le Christ, convoquent à leur tour les autres. Cette vision est totalement étrangère à de nombreux textes du Nouveau Testament, où l'on s'efforce de présenter l'Eglise comme un peuple convoqué par Dieu. La convocation divine est horizontale et globale.

Plus encore, la convocation divine implique la prise en charge d'une tâche déterminée, qui a pour but de rassembler le peuple convoqué « *pour que, animés d'un amour sincère, nous grandissions pleinement dans le Christ qui est la tête, et duquel tout le Corps, trouvant pleine cohésion et unité à travers les multiples jointures qui le nourrisent selon ce qu'a reçu chacune des parties, tire sa pleine croissance, se construisant lui-même dans la trame de l'amour* » (*Eph.*, 4, 15-16).

En conséquence, l'unité du peuple convoqué ne doit pas se mesurer exclusivement en fonction de la seule convocation des « responsables », mais à l'aune unique et universelle de la convocation divine, appliquée également à tous les membres du corps ecclésial, sans aucune ombre de discrimination.

En un mot, l'Eglise est un peuple convoqué par Dieu, intérieurement structuré et animé par d'authentiques fonctions et ministères. Mais cette convocation est pour réaliser une tâche. Laquelle ? Est-elle déjà déterminée d'avance ? Est-elle déjà en voie de réalisation imminente grâce à l'action d'un groupe ecclésial particulier ? Une unité de projets est-elle nécessaire ?

II

un peuple convoqué au cours de l'histoire

Ce n'est pas le lieu de prendre parti dans la longue discussion théologique sur la relation qui existe entre l'« Eglise » et le « Royaume de Dieu ». Mais il est certain que nous pouvons partir d'un « consensus » assez général, d'après lequel on reconnaît que l'Eglise est essentiellement une « communauté eschatologique ». Je vais partir de la description dialectique qui se trouve dans le paragraphe déjà cité de *Lumen Gentium* :

« *L'assemblée de tous les croyants, qui regardent vers Jésus comme auteur du salut et principe de l'unité et de la paix, est l'Eglise convoquée et constituée par Dieu pour être le sacrement visible de cette unité en fonction du salut de tous et de chacun* »[12].

12. Lumen Gentium, 9.

1 l'église convoquée pour le salut de tous et de chacun

L'Eglise est convoquée par Dieu « en fonction de... » : il y a une tâche qui manifeste, de manière essentielle, son intime réalité théologique. Le but de la convocation est « surnaturel » : « le salut de tous et de chacun ». Ainsi, pour connaître la nature de l'Eglise — et son unité de destin, qui est le motif suprême de son unité — il faut maintenant nous arrêter sur le concept de « salut ».

En premier lieu, « salut » — tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament — est un concept positif ; il n'exprime pas seulement, comme dans nos langues modernes, la simple « libération d'un péril », mais il veut encore marquer l'apport d'une réalité nouvelle qui accomplit et élève les êtres[13].

Le contenu du « salut » est la rencontre de tous les hommes au-delà des inévitables frontières de la mort. Le « salut » biblique est concrètement une « résurrection ». En ce sens, on pourrait parler d'une sorte de « matérialisme chrétien » par opposition au « spiritualisme platonique ». Selon le concept biblique de « salut », c'est toute la réalité humaine et cosmique qui sera libérée de ce que la Bible considère comme la suprême aliénation : la mort. « *La mort sera le dernier ennemi vaincu* » (1 *Cor.*, 15-26), selon ce que déclare expressément saint Paul.

Le même saint Paul lance le cri le plus anticonformiste et la protestation la plus absolue de toutes les « contestations » historiques : « *Si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi n'a aucune valeur ; vous êtes encore en situation de péché. Dans ce cas, les chrétiens déjà morts sont aussi irrémédiablement perdus. Si notre espérance dans le Christ se limite aux frontières de cette vie, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes* » (1 *Cor.*, 15, 16-19).

2 le "déjà" et le "pas encore" du salut

Mais ce « salut » ou ce « dépassement de la mort » n'est pas quelque chose qui surviendra seulement à un moment donné, le dernier jour de l'histoire humaine. Non. Le « salut » est déjà l'œuvre dans le déroulement évolutif de l'histoire.

13. Cf. J. M. GONZALEZ-RUIZ, « Sentido soteriologico de « cabeza » en la cristologia de San Pablo », **Anthologica Annua**, Rome, Iglesia Nacional Espanola, 1953, p. 185-224.

Dès le premier siècle avant J.-C., s'était répandue, dans le peuple juif, l'attente d'un événement grandiose qui devait changer le cours des choses humaines : l'« époque présente » (*ha-òlam ha-zeh*), avec toutes ses injustices et douleurs, devait être remplacée par l'« époque à venir » (*ha-òlam ha-ba*), où régnerait la justice et le bonheur. Quant à la manière dont se ferait ce changement, il y avait deux opinions. Les uns croyaient à quelque chose d'immédiat et de foudroyant : une conflagration cosmique détruirait l'« époque présente » et inaugurerait triomphalement l'époque à venir ». Les autres, plus nombreux, la concevaient de façon plus graduelle. D'abord apparaîtrait le Messie, qui inaugurerait son royaume terrestre et lui ajouterait de nouvelles conquêtes jusqu'au jour du triomphe suprême. Cette seconde vision était plus accordée aux descriptions des prophètes sur l'ère messianique. Il est bien vrai que la vision prophétique mêle souvent des événements appartenant à des chronologies différentes et nous ne pouvons pas déterminer de manière précise quand seront le commencement et la fin des événements annoncés.

L'eschatologie néo-testamentaire résout cette antinomie en présentant une certaine tension entre le présent et le futur, entre le « déjà » et le « pas encore » : l'« *eschaton* » est déjà commencé : « *c'est la dernière heure* » (1 *Jean*, 2, 18).

Et cette situation, qui s'applique globalement à toutes les dimensions de la plénitude eschatologique, est soulignée par Paul qui la réfère expressément à l'histoire de l'humanité enracinée dans son milieu naturel qui est celui du cosmos. La création tout entière « *pousse des gémissements dans les douleurs de l'enfantement* » (*Rom.*, 8, 22).

La comparaison est osée, mais claire : l'attente messianique du cosmos est plus qu'une simple attente : c'est une authentique « gestation ». Le monde présent est plein du monde futur, et souffre les douleurs de l'enfantement. Le monde futur sortira des entrailles mêmes du monde présent, où il se développe petit à petit au milieu de mystérieuses douleurs. Ce n'est pas une douleur d'agonie, c'est une douleur d'enfantement. Il y a l'espérance de l'enfantement d'un monde meilleur et définitif[14].

14. Cf. José Maria GONZALEZ-RUIZ, « Gravitacion escatologica del cosmos en el NT », **XIV Semana Biblica Espanola,** Madrid, Instituto Francisco Suarez, 1954, p. 105-127.

3 l'église comme sacrement de l'unité du genre humain

Ainsi, dans cette perspective précisément, un peuple universel a été convoqué par Dieu, où ne doit apparaître aucune forme de discrimination. L'Eglise a été convoquée pour signifier et réaliser l'unification de l'humanité[15].

Paul, faisant honneur à ses convictions israélites profondément enracinées, nous présente un Dieu qui se manifeste à tous les hommes ; et c'est dans ce fait de la révélation divine qu'il découvre le grand principe de l'unité de l'humanité et du cosmos.

Le cosmos appartient à Dieu parce qu'Il l'a créé ; et pourtant, aujourd'hui encore les structures de l'histoire sont marquées par le péché, elles sont en état d'« aliénation » (*Rom.*, 8, 22). En même temps, l'individu est divisé, de telle sorte qu'en lui la bonne volonté lutte contre la chair, le péché et la faiblesse. De cette manière, le monde et l'homme sont sollicités par des forces contraires. Cet état de désunion n'est pas définitif. Le monde reviendra vers Dieu. L'unité s'enracine dans ce qui est à la source de la création et Dieu désire cette unité. Le Christ fera son apparition, et cela dans un monde désintégré par le péché. Par sa personne et par son œuvre, il sera le pouvoir unificateur de ce monde.

Toute la doctrine des *Ephésiens* sur l'Eglise est présentée en termes manifestement christologiques. L'Eglise est toujours référée au Christ : elle est le Corps du Christ, le « plérôme » du Christ, l'épouse du Christ, la construction dont le Christ est la pierre de faîte. Ainsi, comme le Christ occupe une position cosmique, l'Eglise, dans sa représentation, n'échappe pas à une perspective également cosmique, et elle est considérée comme ayant une fonction cosmique. Un des éléments centraux des diverses conceptions de l'Eglise est l'idée d'unité [16].

Cette unité de l'Eglise est très difficile à réaliser. En *Ephésiens*, on trouve l'idée traditionnelle d'une humanité divisée en deux parties : les juifs et les gentils. L'auteur parle de « *ta amphotera* » (*Eph.*, 2,14), « les deux réalités » entre lesquelles il y a un mur de séparation. La loi est ce mur de séparation, qui, pour une part, suppose un privilège en faveur d'Israël,

15. **Lumen Gentium**, 1 : « L'Eglise est dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain ».

16. Cf. José Maria GONZALEZ-RUIZ, « Los « logos » de unidad en **Ef.** 4, 1-16 », **XV Semana Biblica Espanola**, Madrid, Instituto Francisco Suarez, 1955, p. 269-283.

et, de l'autre, le (Israël) soumet au jugement. Du point de vue de l'Eglise, il faut dire que ce privilège d'Israël était réel, mais qu'Israël avait aussi besoin de rédemption ; certains privilèges étaient, de ce fait, « relatifs » (« *legomenoi* », *Eph.*, 2, 11). La destruction du mur de séparation suppose l'abolition de la loi et l'intégration des deux peuples dans une nouvelle réalité supérieure : « *un seul homme nouveau* » (*Eph.*, 2,15), « *un seul corps* » (*Eph.*, 2, 16; 4, 4 ; *Col.*, 3, 15), « un seul Esprit » (*Eph.*, 2, 18 ; 4, 4).

Mais cette unité de l'Eglise apparaît comme un impératif ; c'est une certaine unité que l'Eglise doit d'abord « signifier » et qu'ensuite elle doit s'efforcer de réaliser dans tous les secteurs de l'humanité et tout au long de l'histoire.

III

comment se réalise progressivement l'unification eschatologique

Cette fonction d'« unification totale », qui appartient à l'Eglise, comme tâche spécificique, dans le temps et l'espace, a, selon les sources néo-testamentaires, des points de référence très concrets.

L'« homme nouveau », dont nous parle fréquemment saint Paul, se réfère à une humanité, au sein de laquelle, il n'existe aucune espèce de discrimination artificielle. Paul cite trois zones fondamentales, où l'action unificatrice de l'Eglise devrait jouer à plein : la race (« ni Juifs ni Grecs »), les relations socio-économiques (« ni esclave ni maître ») et le sexe (« ni homme ni femme ») : « *Il n'y a maintenant ni Juif ni Grec, ni esclave ni maître, ni homme ni femme, mais vous êtes tous un dans le Christ* » (*Gal.*, 3, 28). Paul ne prétend pas ainsi établir un état complet des zones de discrimination, mais il signale les plus importantes. Il ne veut pas dire que le dépassement de ces discriminations va se faire d'une manière magique et automatique ; c'est un idéal, une « utopie », qu'il ne faut jamais perdre de vue et dont il faut se rapprocher le plus possible.

C'est précisément pour cela que ce peuple des croyants, que nous appelons l'Eglise, a été convoqué par Dieu.

1 les ruptures ecclésiales fondamentales

En partant de ce principe fondamental, nous pouvons analyser les ruptures qui se sont produites historiquement, au sein du groupe humain qui se dit l'héritier du message du Christ. C'est un fait qu'il existe aujourd'hui diver-

ses « Eglises ». Jusqu'à Vatican II, l'Eglise romaine — la plus compacte et la plus nombreuse de toutes les Eglises chrétiennes — se refusait à appeler « Eglises » les groupes de chrétiens qui ne lui étaient pas sociologiquement rattachés. Cependant, dans le décret sur l'œcuménisme (*Unitatis redintegratio*), il y a un chapitre — le troisième — qui s'intitule ainsi : « Des Eglises et communautés ecclésiales séparées du Siège Apostolique de Rome ».

Ce n'est pas le lieu d'analyser les motifs profonds, qui, dans chacun des cas, provoquèrent cette douloureuse rupture de l'intercommunion entre les différentes Eglises. Mais nous pouvons quand même, sans nous attarder sur le passé, établir un nouvel état de la situation, en partant des considérations que nous venons de faire.

Karl Marx, dans sa « Thèse XI sur Feuerbach », a écrit avec raison : « *Jusqu'à présent les philosophes se sont consacrés à interpréter le monde : il s'agit maintenant de le transformer* ». C'est de là qu'est née l'importance que l'homme moderne attribue à la « praxis ». Par « praxis », on entend l'action par laquelle l'homme transforme la nature pour la soumettre à ses besoins, se situant ainsi dans un type de rapports déterminé (relations de production), qui à son tour détermine historiquement son être et sa propre conscience.

En bonne théologie, on devrait parodier la thèse de Marx en disant : « *Jusqu'à présent les théologiens se sont préoccupés d'interpréter l'action salvifique de Dieu ; il s'agit maintenant de la réaliser* ». En d'autres termes, les ruptures ecclésiales fondamentales se produisirent dans ces zones de discrimination que nous indique saint Paul. Et ceci peut se produire à deux niveaux :

1° *Au niveau intra-ecclésial :* si on analyse les relations qui existent à l'intérieur de nombreuses communautés ecclésiales, nous découvrons qu'on y pratique la discrimination socio-économique, la discrimination raciale et la discrimination sexuelle. Surtout la discrimination socio-économique : on remarque très fréquemment une véritable différence de classes, qui se manifeste par l'existence d'une « caste » ecclésiale, d'un « pouvoir oppresseur » indûment juxtaposé au simple « service apostolique », de fonctions purement civiles intégrées dans les ministères ecclésiaux eux-mêmes.

2° *Au niveau extra-ecclésial :* les Eglises, surtout leurs cadres dirigeants, sont réellement compromises avec la société civile, à l'intérieur de laquelle elles travaillent et qui pratique *structurellement* la pire et la plus fon-

damentale de toutes les discriminations : la discrimination socio-économique. Comme on peut le voir facilement, dans les deux cas, les Eglises se disqualifient en ce qui les constitue au plus profond d'elles-mêmes, à savoir un peuple convoqué par Dieu pour être le signe de l'unité du genre humain et lutter contre toute espèce de discrimination. De fait, s'il se produit en leur sein la pire de toutes les discriminations, on met en danger non seulement l'unité des Eglises, mais leur propre essence spécifique.

2 le dépassement nécessaire de toute espèce de discrimination

Je crois que pour répondre à la question posée au début : « L'unité de l'Eglise est-elle possible ? », nous devons toujours partir de cette analyse primordiale. L'Eglise peut intéresser le monde pour autant qu'elle est le « sacrement de l'unité du genre humain » ; et c'est là l'aspect qu'il faut mettre au premier plan.

Pour la construction d'une nouvelle ecclésiologie, nous devrions tenir compte de cette indispensable hiérarchie de valeurs. On ne peut pas parler d'œcuménisme si l'on se perd dans d'interminables « questions disputées » sur les points de coïncidence en matière dogmatique, éthique et liturgique. Le mouvement se démontre en marchant, et l'œcuménisme doit se prouver par une attitude réellement œcuménique, c'est-à-dire en essayant de présenter au monde le visage d'une Eglise qui, en elle-même, dépasse tout ce qu'il peut y avoir de discrimination et qui, à partir de là, lutte visiblement et efficacement pour dépasser toute espèce de discrimination, surtout la discrimination socio- économique.

Tant que nous ne commencerons pas par là, toutes les discussions sur l'infaillibilité du pape, la collégialité des évêques, le ministère sacerdotal, la participation active des laïcs — étant en elles-mêmes très importantes — seront mal centrées et risqueront de devenir des disputes stériles et déchirantes, qui offrent au « monde » le visage laid et défiguré d'une Eglise décadente et anachronique, rêvant à ses gloires passées, au moment où l'humanité chemine par ses propres moyens sans s'intéresser le moins du monde aux ridicules prétentions de quelques retraités de l'histoire.

Le Dieu de la Bible ne se révèle pas d'abord à travers la nature, mais à travers l'histoire. C'est un « Dieu toujours plus grand », c'est un Dieu toujours nouveau et déconcertant. C'est là qu'intervient précisément le concept de « praxis», auquel j'ai fait allusion précédemment. La théologie elle-même — à plus forte raison l'ecclésiologie — doit se construire à

partir de l'histoire, c'est-à-dire à partir de la praxis. Et cette praxis, nous savons comment elle fonctionne : elle est la recherche d'une « unité du genre humain », la lutte pour dépasser les discriminations qui ont divisé artificiellement l'humanité en classes, c'est-à-dire en groupes minoritaires de privilégiés face à d'énormes masses d'hommes exploités, opprimés ou tout au moins « standardisés ».

Le « peuple eschatologique de Dieu », qui est — ou devrait être — l'Eglise, doit modestement penser à devenir la voix de ceux qui n'ont pas de voix pour protester contre les inégalités, les yeux de ceux qui ne peuvent voir leur propre misère habilement déguisée, les mains des faibles qui ne peuvent lutter pour se libérer de l'oppression exercée par toute espèce de groupes « discriminateurs ».

Si les Eglises agissaient ainsi, Dieu les entraînerait vers une configuration toujours plus uniforme ; elles arriveraient à dépasser les différences dogmatiques, éthiques et liturgiques, qui aujourd'hui divisent absurdement ceux qui ont reçu un même baptême.

En un mot, c'est des Eglises, qui s'efforceront de devenir réellement « le sacrement du genre humain », que devrait sortir l'unité tant désirée avec « *un seul Seigneur, un seul Esprit, un seul baptême, une seule foi* » (*Eph.*, 4, 4-6).

3 l'église catholique face à la recherche de l'unité

Moi-même je me reconnais sincèrement « catholique », malgré la sévère autocritique que je fais à l'encontre de ma propre Eglise. Je crois qu'il doit y avoir un « pape ». Il me semble qu'il manque quelque chose de l'ecclésiologie néo-testamentaire si l'on renonce à l'« Internationale chrétienne » ; je crois vraiment que l'existence d'un « pape » est la meilleure garantie pour maintenir cette « Internationale » et en assurer la force. Mais précisément, pour que l'« Internationale » reprenne vigueur, je crois que le plus urgent est de se dépouiller de ce poids séculaire des compromissions avec les « pouvoirs désintégrateurs » ou « discriminateurs », qui « *se sont installés, comme l'abomination de la désolation, dans le lieu saint* » (*Matth.*, 24, 15).

Je crois que, loin de mettre en question l'infaillibilité du pape, il faut la renforcer ; mais pour cela, le pape comme l'Eglise doivent apparaître vraiment comme le « sacrement de l'unité des hommes » et non comme le symbole de la discrimination et de la désintégration, de la lâcheté servile ou de la « prudence » diplomatique.

Vraiment, comme catholique, je dois me faire plus compréhensif des réserves normales que manifestent les autres Eglises, face à la figure historico-structurelle du « pape », avec ses inévitables résonances de pouvoir temporel, païen, oppresseur, répressif, comme le font ressortir les mots de « Souverain Pontife », « Chef d'Etat », « Inquisition », « curie », encore que, tout au long de l'histoire, on ait pu voir concrètement, dans ces structures, des personnalités remarquables par leur humanité et leur dignité.

conclusion

En résumé, oui, l'unité de l'Eglise est possible, mais seulement à condition que les Eglises historiques reconnaissent :

— que leur convocation vient de Dieu par l'intermédiaire du Christ ;

— que cette convocation est globale et embrasse tout le peuple, au sein duquel, par l'action de l'Esprit, naissent et croissent les « fonctions » et « ministères » ;

— que le peuple de Dieu a été convoqué pour être « le sacrement de l'unité du genre humain » ;

— que l'unité du genre humain se réalise en faveur des opprimés et des exploités, et au détriment des oppresseurs et exploiteurs ;

— que les Eglises réduisent leurs différences historiques, non pas en se livrant à des polémiques bourgeoises sur d'intéressantes « questions disputées », mais en essayant de converger vers une même et unique praxis pour la libération des discriminations et des divisions de classes.

Je crois que cette grande route — eschatologique et eschatologisante — est la seule possible pour que les Eglises retrouvent la piste perdue d'un seul Seigneur, d'un seul Esprit, d'une seule foi, d'un seul baptême, et d'un unique et fraternel ministère apostolique.

josé maria gonzález-ruiz

chronique de dogme

Cette première chronique de dogme recouvre en principe la production théologique de deux années. Elle ne sera pas exhaustive ; ce serait de peu d'intérêt pour le lecteur. Elle signalera les œuvres maîtresses ou symptomatiques, s'efforçant de dégager les orientations et évolutions de la pensée dogmatique. Pour atteindre ce but, j'indiquerai d'abord les ouvrages généraux, les traductions importantes, les recueils d'articles de théologiens ayant un renom, puis je recenserai quelques thèmes les plus fréquents, qui me donneront l'occasion d'évaluer avec prudence le devenir actuel de la tâche dogmatique.

ouvrages généraux

Notre époque de crise est favorable à une recension des savoirs acquis. Les encyclopédies se multiplient. Deux, d'inégale valeur, méritent d'être signalées et le cas échéant sérieusement consultées : il s'agit d'une part de l'ouvrage monumental **Sacramentum mundi** [1] publié sous la direction de K. Rahner, en allemand, anglais et espagnol, et d'autre part de l'**Encyclopédie de la Foi**, dirigée par H. Fries et traduite en français aux Editions du Cerf [2]. **Sacramentum mundi** est d'une sûre érudition scripturaire et historique. Les notes théologiques sont souvent d'un grand intérêt, notamment celles signées par K. Rahner. L'**Encyclopédie de la Foi** me semble plus volontairement systématique et beaucoup d'articles sont inutilement obscurs. Malgré ces défauts de style, cette Encyclopédie offre une vue rapide et souvent juste de l'état d'une question.

Une œuvre collective d'importance encyclopédique est en cours de parution : **Des chrétiens interrogent l'athéisme** [3]. Ni les volumes, ni les contributions ne sont d'intérêt égal ; toutefois, malgré les faiblesses inhérentes à un ouvrage qui traite de toutes les philosophies, on dispose d'un bon instrument de travail. Le tome quatrième, paru seulement en italien, est plus original parce que son thème est plus restreint : il traite, sous l'interrogation athée, des données propres au christianisme.

Deux autres œuvres collectives sont en cours de parution : **Le Mystère chrétien** chez Desclée, et **Mysterium Salutis** [4] au Cerf. Le **Mystère chrétien** avait pour but de fournir à l'étudiant en théologie un manuel. La section « Dogme » a bénéficié de deux apports originaux : Y. Congar, **La foi et la théologie**, F.-M. Genuyt, **Le Mystère de Dieu.** Le genre littéraire imposé donne cependant un cadre trop scolaire à leur pensée. Quant aux autres ouvrages de cette collection en dogme, ils fournissent souvent une bonne documentation et un honnête statut de la question. La collection correspond à son intention ; il semble toutefois que la volonté de l'éditeur de ne pas la poursuivre montre que cette forme de théologie ne répond plus à l'attente du public.

1. **Sacramentum mundi**, **An Encyclopaedia of theology**, edited by K. Rahner with C. Ernst and K. Smyth, London, Burns and Oats, 1968, 6 vol., 650 f.
2. **Encyclopédie de la foi**, sous la direction de H. Fries, Paris, Ed. du Cerf, 1965, 4 vol.

3. **Des chrétiens interrogent l'athéisme**, sous la direction de J. Girardi et J.-F. Six, Paris, Desclée.
Tome I, **L'athéisme dans la vie contemporaine**, Vol. 1, 1967, 503 p. ; vol. 2, 1968, 488 p.
Tome II, **L'athéisme dans la philosophie contemporaine**, vol. 1, 1970, 716 p., 45 f.
Ateismo contemporaneo, vol. 4, **Il cristianesimo di fronte all'ateismo**, Torino, Società Editrice Internazionale, 1969, 915 p., 12 500 lires.
4. **Mysterium salutis**, **Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik**, sous la direction de J. Feiner et M. Löhrer, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benzinger, 1965.
Edition française : **Mysterium salutis**, **Dogmatique de l'histoire du Salut**, sous la direction de R. Ringenbach, Paris, Ed. du Cerf, 1969...

Mysterium Salutis a un propos plus ambitieux. Matériellement, l'œuvre est imposante : quinze volumes, dont huit sont déjà parus. Intellectuellement s'y affiche la volonté de renouveler le cadre et la méthode de la théologie. Mais la réalisation souffre d'un double handicap : la multiplicité des auteurs, et la complication du langage. Multiplicité des auteurs : un projet si vaste et traité par tant de personnes ne peut être unifié. Des contributions sont de grande valeur ; je songe notamment à celles de Y. Congar et de K. Rahner. D'autres sont décevantes. Ces faiblesses sont inévitables : elles sont la rançon du genre littéraire. Encyclopédies et ouvrages collectifs n'ont pas d'abord pour but de renouveler les problématiques, de faire original, mais plutôt d'établir un bilan et de fournir des instruments de travail.

recueils d'articles et de traductions

La production théologique est grandement tributaire du monde allemand. Ceci explique que les éditeurs de langue française aient recours à des traductions. Elles répondent à un double objectif : fournir une documentation sérieuse sur les théologiens en renom, et donner la possibilité à un plus grand nombre d'accéder à des auteurs de valeur et susceptibles de créer un courant théologique.

Les recueils d'articles de K. Rahner [5], de E. Schillebeeckx [6] et de J.B. Metz [7], répondent à la première intention. La traduction de la **Dogmatique** de K. Barth [8], de celle de P. Tillich [9], des ouvrages de R. Bultmann [10], répondent à la seconde. En donnant accès aux **Ecrits théologiques** de K. Rahner, Mame a rendu un grand service au public français. Beaucoup sont des articles de circonstance, mais la pensée de K. Rahner est suffisamment structurée pour ne pas s'affadir dans les sujets divers qu'il aborde. Les recueils d'articles de E. Schillebeeckx et ceux de J. B. Metz rendront le plus grand service. Les discussions des thèses de la **Théologie Politique** de J. B. Metz sont en effet à l'ordre du jour. Il est bon que le public français puisse juger sur textes. Il serait inconvenant de louer les mérites des Dogmatiques de K. Barth et de P. Tillich ; ils sont trop évidents. On peut ne pas partager leurs options, on ne peut pas ne pas admirer la rigueur de leur pensée. Leurs Dogmatiques sont des classiques. Il en va ainsi de R. Bultmann : on peut se féliciter de la traduction de **Foi et compréhension**, et regretter qu'aucun auteur n'ait cru devoir traduire son maître ouvrage, **La Théologie du Nouveau Testament**. Je signale parmi les traductions l'ouvrage de K. Barth, **La Théologie protestante au dix-neuvième siècle**, et le livre remarquable de H. Zahrnt **Aux prises avec**

5. KARL RAHNER, **Ecrits théologiques**, D.D.B. Mame, 1970.
Tome 10 : **Monde moderne et théologie**, 174 p.
Tome 11 : **Axes théologiques pour demain**, 230 p.
Tome 12 : **Problèmes moraux et sciences humaines**, 158 p.

6. E. SCHILLEBEECKX, **Approches théologiques**, Bruxelles, Ed. du CEP,
Tome 1 : **Révélation et théologie**, 1965.
Tome 2 : **Dieu et l'homme**, 1965.
Tome 3 : **Le monde et l'Eglise**, 1967.

7. J.B. METZ, **Pour une théologie du monde** (Coll. Cogitatio Fidei 57), Paris, Ed. du Cerf, 1971, 180 p., 23 f.
Pour la discussion :
Diskussion zur « politischen Theologie », Herausgegeben von H. Peukert, Mainz, Chr. Kaiser Verlag, München, Matthias-Grünewald Verlag, 1969, 317 p., 32 f.

8. Est en cours de parution le volume quatrième sur **La doctrine de la réconciliation**, Genève, Labor et Fides.

9. P. TILLICH, **Théologie systématique**, Paris, Ed. Planète, 1970.
Tome 1 : **Introduction ; Raison et Révélation**, 310 p., 25 f.
Tome 2 : **L'être et Dieu**, 245 p.

10. R. BULTMANN, **Foi et compréhension**, Paris, Ed. du Seuil.
Tome 1 : **L'historicité de l'homme et de la révélation**, 1970, 696 p., 60 f.
Tome 2 : **Eschatologie et démythologisation**, 1969, 407 p., 24 f.

ieu[11]. Ils sont irremplaçables pour la compréhension des débats en théologie protestante. Beaucoup de contre-sens seraient évités par es catholiques dans leur transposition d'idées enues de la théologie d'Outre-Rhin s'ils avaient ne meilleure connaissance de l'arrière-fond ulturel de cette théologie.

rientation

'importante production collective (ouvrages généraux, dogmatiques), les traductions d'œuvres lassiques, ne sont pas les lieux où se dessiient de manière claire les orientations nouvelles n théologie. Elles existent : je les rassemblerai autour de quatre points : sécularisation, ritique, christologie, problème de Dieu.

sécularisation

De très nombreux ouvrages ont été consacrés à cette question. Beaucoup relèvent de l'information, honnête parfois, souvent superficielle. Ce thème devenu slogan prend origine, pour nombre de Français, dans les ouvrages de D. Bonhoeffer. Des contre-sens ont été commis : ses lettres de prison, par leur brièveté et leurs paradoxes, ouvraient toutes les possibilités d'interprétation. Deux ouvrages fondamentaux, l'un de E. Bethge[12] et l'autre de A. Dumas[13], écartent le caractère fantaisiste de beaucoup d'interprétations et fournissent une base solide d'étude pour D. Bonhoeffer et pour le problème de la sécularisation. La traduction française de **Destin et espoir du monde moderne** de F. Gogarten[14] élargit le cadre de référence de cette théologie. Elle avait eu un fort succès en France à la suite de la traduction de **La Cité séculière** de H. Cox[15]. La traduction de **La religion dans la conscience moderne** du sociologue P. Berger[16] ramène à de justes proportions la pensée séculière. La hâte à y reconnaître un fruit de la foi biblique est désormais dénoncée par une théologie plus attentive aux méthodes critiques.

2 critique

Les théologies séculières sont apparues trop apologétiques. M. Xhaufflaire, dans un ouvrage sur Feuerbach[17], se propose de démystifier cette théologie qui établit un rapport immédiat entre notre actualité sociale et culturelle et la Bible. S'inspirant de façon originale de la méthode marxiste, à partir d'une étude historique, il montre comment ces théologies sont des idéologies justificatrices du capitalisme libéral. La thèse est reprise dans un volume collectif[18]. M. Xhaufflaire essaie d'accréditer en théologie une fonction critique radicale. Cette fonction critique de la théologie, avec moins de radicalisme, on la retrouve dans les œuvres de J. B. Metz[19]. L'inspiration est moins philosophique, plus évangélique. Mais le domaine auquel s'applique l'instance critique est la société et la politique. La théologie de J. B. Metz soulève en Allemagne de gros remous.

11. K. BARTH, **La théologie protestante au dix-neuvième siècle**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1969, 465 p.
H. ZAHRNT, **Aux prises avec Dieu** (Bibliothèque œcuménique 5), Paris, Ed. du Cerf, 1969, 496 p., 37 f.
12. E. BETHGE, **Dietrich Bonhoeffer**, Genève, Ed. Labor et Fides, Paris, Ed. du Centurion, 1969, 379 p.
13. A. DUMAS, **Une théologie de la réalité : D. Bonhoeffer**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1968.
14. F. GOGARTEN, **Destin et espoir du monde moderne** (L'actualité religieuse 30), Tournai, Casterman, 1970, 206 p., 18 f.
15. H. COX, **La cité séculière** (Cahiers de l'actualité religieuse 23), Tournai, Casterman, 1968, 288 p.
16. P. BERGER, **La religion dans la conscience moderne**, Paris, Ed. du Centurion, 1971, 287 p., 19,30 f.
17. M. XHAUFFLAIRE, **Feuerbach et la théologie de la sécularisation** (Cogitatio Fidei 45), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 397 p.
18. **Les deux visages de la sécularisation** (L'actualité religieuse 29), sous la direction de A. Léonard, Tournai, Casterman, 1970, 268 p.
19. Cf. note 7.

La fonction critique de la théologie s'applique aux dogmes et à l'Eglise. H. Küng en donne une belle illustration dans son ouvrage sur l'infaillibilité [20]. Cette œuvre a suscité diverses polémiques. Il pose une question pertinente à propos de l'utilisation faite par la Hiérarchie de la Déclaration de Vatican I. Il soupçonne la fonction sociale régressive de cette définition. H. Küng, pour des raisons pédagogiques et polémiques, force les oppositions. La conclusion sur la vérité des propositions est malheureusement faible. L'ouvrage est cependant de valeur : il est une interpellation, comme le précise son titre. Il oblige à ne pas accepter sans critique les expressions conciliaires : leur ambiguïté sociale n'est pas levée par la Vérité divine qu'elles évoquent. A l'oublier, on leur fait jouer un rôle dommageable à l'Eglise et à l'Evangile.

L'ouvrage critique de G. Thils [21], consciencieux, remarquablement informé, complète, en même temps qu'il relativise, la portée de l'interrogation de H. Küng. G. Thils souligne lui aussi avec vigueur les interprétations excessives de Vatican I et la fonction que, consciemment ou inconsciemment, le Magistère a fait jouer à la définition dogmatique.

Une voie féconde de la théologie est ouverte : elle n'est pas prisonnière de la justification **a priori.** Elle prend acte de la relativité de tout langage humain et de l'ambiguïté possible de ses fonctions sociales.

3 christologie

L'intérêt porté à la transformation de la situation sociale de l'Eglise et aux effets sociologiques des dogmes ne détourne pas des problèmes fondamentaux du christianisme. Le développement des études christologiques, tant au plan scripturaire notamment à propos de la Résurrection, qu'au niveau dogmatique, en fait foi. La collection du Cerf « Cogitatio Fidei » a publié à ce sujet plusieurs ouvrages[22]. Celui de J. Moltmann peut entrer dans ce cadre. Il est en effet organisé autour d'une réflexion sur l'espérance dont le fondement est la Résurrection du Christ, anticipation dans le temps de la Promesse réalisée. Les éditions du Cerf se proposent de publier les **Grundzüge der Christologie** de W. Pannenberg[23], et le **Gott mit mensch** de Schoonenberg[24]. Ces christologies, partielles ou synthétiques, d'inspirations diverses, promettent une réappréciation de la théologie elle-même. L'œuvre de W. Pannenberg notamment, si rigoureuse, sape les fondements de la théologie de R. Bultmann. **La réflexion** théologique, tenant compte des apports de l'école bultmannienne, et en marquant les li-

20. H. KUENG, **Infaillible ? Une interpellation,** Paris, D.D.B., 1971, 277 p., 24,50 f.

21. G. THILS, **L'infaillibilité pontificale,** Gembloux, Duculot, 1969, 265 p.

22. J.-P. JOSSUA, **Le salut : Incarnation ou mystère pascal** (Cogitatio Fidei 28), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 398 p., 28 f.
CH. DUQUOC, **Christologie, essai dogmatique** (Cogitatio Fidei 29), Paris, Ed. du Cerf, tome 1, 1968, 336 p., 32 f.
R. SCHNACKENBURG, A. VOEGTLE, H. SCHUERMANN, F. MUESSNER, H. FRIES, H. SCHLIER, **Le message de Jésus et l'interprétation moderne** (Cogitatio Fidei 37), Paris, Ed. du Cerf, 1969, 235 p.
G. LAFONT, **Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?** (Cogitatio Fidei 44), Paris, Ed. du Cerf, 1969, 328 p.
J. MOLTMANN, **Théologie de l'espérance** (Cogitatio Fidei 50), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 420 p., 39 f.
Je mentionnerai deux ouvrages plus spécialisés, d'un très grand intérêt pour la christologie :
J. MEYENDORFF, **Le Christ dans la théologie byzantine** (Bibliothèque œcuménique 2), Paris, Ed. du Cerf, 1969, 299 p., 36 f.
H. KUENG, **Menschwerdung Gottes,** Freiburg im Breisgau, Herder, 1970, 704 p.
Cet ouvrage de H. Küng, consacré pour une grande part à la christologie de Hegel, témoigne d'une érudition sûre. Il situe fort bien l'arrière-fond philosophique des problèmes christologiques contemporains. Il est de lecture difficile.

23. W. PANNENBERG, **Grundzüge der Christologie,** Gütersloh, Gerd Mohn, 1964, 431 p.

24. P. SCHOONENBERG, **Gott mit Mensch,** Einsiedeln, Benzinger, 1970.

nites, incitera les lecteurs français à recevoir
vec moins de crédulité les critiques et démy-
hisations rapides[25]. La traduction du tome 3
le **Mysterium Salutis** ne saurait tarder. La
hristologie, malgré l'inconvénient inséparable
l'une rédaction plurale, me paraît être traitée
le façon supérieure à la réflexion sur Dieu au
ome 2. Elle est un instrument de travail indis-
pensable par sa sûreté d'information scriptu-
aire et patristique. La christologie est le do-
naine dans lequel l'apport biblique, la pensée
ctuelle et l'originalité personnelle, sont les
plus manifestes. Elle semble avoir mieux intégré
es instruments critiques que les autres sec-
teurs de la théologie.

problème de dieu

Peu d'ouvrages exhaustifs traitent de ce pro-
blème, indépendamment des traductions des
Dogmatiques de K. Barth et de P. Tillich citées
plus haut. A dire vrai les problèmes se sont
déplacés : sous l'influence de la théologie de
« la mort de Dieu »[26], de la critique issue des
sciences humaines ou de la linguistique, les
théologiens cherchent une voie qui rompe avec
a théologie métaphysique, radicalement mise
en question par M. Heidegger. L'ouvrage collec-
tif **Procès de l'objectivité de Dieu**[27] est typique
de l'hésitation actuelle et de l'effort pour ouvrir une nouvelle voie. G. Vahanian, naguère légèrement mis au catalogue des théologiens de « la mort de Dieu » par des auteurs pressés, a écrit un ouvrage[28] qui essaie d'ouvrir cette voie en prenant au sérieux la médiation du Christ. L'ouvrage est difficile, la pensée n'est pas toujours claire. Elle explique certains contre-sens. Le livre de H. Zarhnt est, par contre, très clair[29] : il dénonce le caractère superficiel de la théologie de « la mort de Dieu » et montre que la question de Dieu ne cesse de se poser à partir du paradoxe christologique.

L'actualité du problème de Dieu, tel qu'il est soulevé par les théologiens de « la mort de Dieu », a détourné l'attention du Mystère trinitaire[30]. Seuls méritent d'être signalés l'essai de K. Rahner dans **Mysterium Salutis**, tome 2[31] et l'ouvrage de H. Mühlen[32] : ce dernier est difficile, mais pour ceux qui n'ont pas peur de peiner, il apportera un éclairage sur la difficile question du rapport entre l'Esprit, le Christ et l'Eglise. Cette disparition de la théologie trinitaire est d'autant plus malheureuse qu'elle seule fait justice de l'opposition bipolaire entre Jésus et Dieu, si chère à la théologie de « la mort de Dieu », et qu'elle seule permet d'articuler à partir des noms symboliques Père, Fils, Esprit, la réalité de Dieu et notre attitude. L'étude fonctionnelle de ces symboles ouvrirait sans doute la voie à une théologie qui ne répé-

25. L. EVELY, **L'Evangile sans mythes**, Paris, Ed. universitaires, 1970, 178 p., 18 f.

26. Cette théologie importée d'Amérique a eu peu de représentants européens. Je signale seulement à ce sujet un ouvrage symptomatique des tendances les plus réfléchies de cette théologie :
D. SOLLE, **La représentation**, Paris, Desclée, 1970, 166 p., 15 f.
Pour tous ceux qui désireraient prendre contact avec la théologie de « la mort de Dieu » américaine, le meilleur auteur demeure :
TH. J.J. ALTIZER, **The Gospel of Christian Atheism**, Philadelphia, The Westminster Press, 1954, 157 p.

27. J. COLETTE, D. DUBARLE, A. DUMAS, C. GEFFRE, J. GRANIER, M. KLEIBER, B. LEMAIGRE, G. MAINBERGER, B. MONTAGNES, B. QUELQUEJEU, **Procès de l'objectivité de Dieu** (Cogitatio Fidei 41), Paris, Ed. du Cerf, 1969, 279 p., 29,60 f.

28. G. VAHANIAN, **La condition de Dieu**, Paris, Ed. du Seuil, 1970, 174 p.

29. H. ZAHRNT, **Dieu ne peut pas mourir**, Paris, Ed. du Cerf, 1971, 286 p.

30. Je signale cependant deux ouvrages dont l'un est une exposition des doctrines classiques sans renouvellement de la problématique, l'autre plus personnel :
F. BOURASSA, **Questions de théologie trinitaire**, Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1970, 238 p.
H. BOURGEOIS, Mais il y a le **Dieu de Jésus-Christ**, Tournai, Casterman, 1970, 225 p., 13,50 f.

31. Cette partie de la dogmatique **Mysterium salutis** n'est pas encore traduite. On la trouvera dans l'édition allemande : tome II, p. 317 à 397.

terait plus, sans génie, le **De trinitate** de Saint Augustin ou la **Ia Pars** de Saint Thomas.

Cette brève chronique aura montré au lecteur que, malgré une apparence de dépérissement ou de répétition, la tâche théologique ne correspond pas à son image publique. Un seul regret reste à exprimer : trop peu de prêtres et de chrétiens (le petit nombre d'abonnés des revues de théologie en témoigne) s'intéressent à la réflexion sur la foi et daignent y perdre du temps. Beaucoup reprochent à la théologie dogmatique son « ésotérisme ». Elle succomberait moins à cette tentation si l'intelligence de la foi était la passion de tous ceux qui mettent leur espérance en Christ[33].

christian duquoc

32. H. MUEHLEN, **L'esprit dans l'Eglise**, Paris, Ed. du Cerf, 1969.
Tome 1, (Bibliothèque œcuménique 6), 471 p., 48 f.
Tome 2, (Bibliothèque œcuménique 7), 354 p., 34 f.

33. Cette chronique n'a pas pris en considération les ouvrages d'ecclésiologie (y compris « sacrements » et « ministère sacerdotal ») car une autre chronique leur sera consacrée ultérieurement.

comptes rendus

criture sainte

oachim JEREMIAS, **Les Paroles inconnues de ésus** (Coll. Lectio Divina 62), Paris, Ed. du Cerf, 970, 132 p.

.e titre est trompeur. L'étude du professeur de Göttingen porte sur les échos du ministère de ésus qui ne sont pas dans les quatre Evangiles. l recense les sources qui prétendent, à tort u à raison, nous faire connaître les faits et jestes du Christ. Il examine les documents en entant d'évaluer la confiance qu'on peut leur accorder et sélectionne trois récits et des paroles. L'essentiel de son travail, dont il dit qu'il est le premier à l'entreprendre, est de tenter de relier chacun des éléments de cet ensemble u Jésus de l'histoire lui-même. Quelle est la part de chacun de ces récits, de chacune de ces paroles, qui peut être considérée comme « authentique » ?

L'entreprise est menée avec la finesse d'analyse à laquelle Jeremias nous a habitués et que es lecteurs français ont pu découvrir, par exemple à l'occasion de son livre sur les paraboles.

Cette recherche soulève un certain nombre de questions qu'il serait intéressant de pouvoir longuement développer : est-il possible d'établir l'authenticité de paroles attribuées à Jésus? Peut-on établir que les récits, retenus par Jeremias, sont indépendants de la tradition synoptique ou johannique et permettent éventuellement de les corriger ou confirmer ? On comprend que l'historien qui veut remonter jusqu'au Jésus de l'histoire tente de tirer parti de tous les matériaux, canoniques et extracanoniques, mais l'entreprise de Jeremias emporte-t-elle la conviction ? On reste fort hésitant. Il faudrait aussi pouvoir s'interroger sur la signification, pour l'Eglise, des textes qui n'ont pas été incorporés dans le Nouveau Testament. Quel est le centre de notre foi ? Est-ce l'adhésion au Jésus de l'histoire que nous découvrons progressivement derrière les textes canoniques ou l'adhésion au témoignage de ceux qui ont rencontré le Christ ressuscité et dont les écrits, ou ceux de leurs disciples, ont été recueillis dans le Nouveau Testament ?

Si le lecteur en vient à se poser toutes ces questions, il n'en regrettera pas pour autant d'avoir suivi Jeremias dans son exploration des paroles « inconnues » de Jésus et mieux découvert ainsi l'extraordinaire écho suscité par l'Evangile.

Jean-Pierre MONSARRAT

Béda RIGAUX, **Pour une histoire de Jésus. Témoignage de l'Evangile de Luc,** Paris, Desclée De Brouwer, 1970, 481 p.

Voici un ouvrage indispensable à quiconque veut s'initier un peu sérieusement au 3e Evangile. L'auteur nous donne successivement une introduction littéraire, une analyse des récits et des discours et une synthèse de la théologie lucanienne, le tout accompagné d'indications bibliographiques très complètes, couvrant la production anglaise et allemande de ces dernières années.

La première partie, consacrée à l'œuvre littéraire, est sans doute la meilleure. L'auteur commence par une excellente analyse du prologue de l'Evangile, décrit à merveille le vocabulaire, la grammaire et le style de Luc. Pour rendre compte des matériaux que Luc avait à sa disposition, il se rallie à la théorie des deux sources. Sa tentative pour établir que l'auteur du 3e Evangile est bien Luc, le compagnon de Paul, illustre, involontairement sans doute, la fragilité de toute démonstration de cet ordre. La question a-t-elle vraiment de l'importance ?

La deuxième partie reprend, sous la forme d'un commentaire rapide mais souvent éclairant, le fil de l'ensemble de l'Evangile. Pour la partie centrale (9, 51-18, 14), il renonce à trouver dans ces chapitres un vrai plan et préfère regrouper les péricopes par sujet.

Pour terminer, Béda Rigaux reprend à nouveau les principaux éléments de l'Evangile et précise quelle est l'eschatologie et la christologie lucanienne. Il s'y exprime avec beaucoup de nuances, en se démarquant des exégètes allemands, en particulier de Conzelmann. A vrai dire, notre auteur analyse et classe plus qu'il ne synthétise. Il rassemble les éléments de l'enquête sans permettre toujours au lecteur de les dominer clairement.

Dans son avant-propos, l'auteur nous dit qu'il aurait aimé recourir plus systématiquement à

cette suite de l'œuvre de Luc qu'est le **Livre des Actes.** On le regrette particulièrement dans l'étude qu'il nous donne de la pensée lucanienne. Et sans doute le regrette-t-on aussi dans son analyse de la structure de l'Evangile : n'y a-t-il pas entre les deux livres des correspondances indispensables à l'un et à l'autre ?

Mais ceci dit, terminons en disant notre reconnaissance pour cette introduction au 3e Evangile.

J.-P. M.

théologie

Karl RAHNER, **Ecrits théologiques,**
t. 10, **Monde moderne et théologie,**
t. 11, **Axes théologiques pour demain,**
t. 12, **Problèmes moraux et sciences humaines,**
Paris-Tours, Desclée De Brouwer / Mame, 1970, 174, 230 et 166 p.

La traduction des **Ecrits théologiques** de K. Rahner se poursuit avec célérité. Les regroupements d'articles de circonstances sous des thèmes **Monde Moderne et théologie, Axes théologiques pour demain, Problèmes moraux et sciences humaines,** sont justifiés. Chaque article de K. Rahner, en vertu de sa maîtrise théologique, est original. K. Rahner reprend toujours à nouveaux frais les questions qui lui sont posées au gré des obligations que lui crée sa condition publique de théologien. Il reste cependant, et K. Rahner le signale lui-même, notamment dans l'article « Théologie pratique et tâches sociales » (t. 10, p. 70 s.), que la réflexion théologique exigerait une compétence universelle si elle voulait éclairer tous les domaines. Une conférence de circonstance est un genre littéraire qui accepte des approximations. En est-il de même d'un article publié dans un volume qui, sous un titre, forme désormais un ouvrage ? Oui, si dans ces articles, on cherche davantage à connaître, sous des facettes diverses, la pensée d'un auteur célèbre. Non, si l'ouvrage est pris en lui-même comme une étude rigoureuse du thème. Ce genre de publication témoigne à quel point la théologie ne peut être que parcellaire. K. Rahner suggère, ouvre des pistes. On imagine combien sa pensée est structurée. On regrette qu'elle ne soit présentée qu'en fragments, au gré de la demande, et non point dans une œuvre organisée avec laquelle on pourrait s'accorder ou qu'on pourrait combattre. Nous sommes revenus au temps des florilèges. Les éditeurs, pour des raisons économiques fort compréhensibles, exigent sans cesse une matière nouvelle. La pensée fragmentaire et circonstancielle, rapidement usée et consommée, se prête mieux à ces impératifs que les œuvres de longue haleine. Le lecteur, suivant sa sensibilité et ses goûts, se réjouira de la « parcellisation » de la théologie. Certains verront un progrès dans cette apparence de pensée toujours en suspens ; d'autres y discerneront une impuissance de la théologie. Je laisse au lecteur le soin de se faire une opinion.

Christian DUQUOC

Jules GIRARDI et Jean-François SIX (édit.), **Des chrétiens interrogent l'athéisme,** tome 1, vol. 1 et 2, **L'athéisme dans la vie et la culture contemporaines,** Tournai-Paris, Desclée et Cie, 1967 et 1968, 503 et 488 p.

Cet ouvrage collectif et international aborde la question de l'athéisme, non comme une question théologique d'abord, mais culturelle et anthropologique. Cependant il n'y a guère que des chrétiens parmi les nombreux collaborateurs, qui donnent un bel exemple d'interdisciplinarité. Le degré de technicité varie énormément d'une contribution à l'autre. Il est par exemple très élevé, peut-être trop pour le lecteur moyen, dans certains exposés de psychologie, et relativement élémentaire dans des descriptions de l'attitude marxiste contemporaine. Un grand nombre d'articles portent sur des expressions littéraires ou cinématographiques de notre monde.

On appréciera cette variété dans les thèmes et la manière de les traiter. L'ouvrage peut aussi bien servir de synthèse pour le lecteur déjà au courant que d'initiation pour d'autres (mais une initiation qu'on admettra fragmentaire et un peu difficile par endroit). Une contribution très exemplaire, en ce qu'elle est à la fois utile aux débutants et riche d'enseignement, est celle de A. Vergote sur l'interprétation psychologique du phénomène religieux, qui rend bien compte des tentations diverses de réduction en ce qui concerne les représentations de la foi à des schémas psychanalytiques. L'auteur est honnête et pourtant non obsédé par son sujet. Faut-il dire que nous aimons moins la manière simpliste dont est traité « l'athéisme marxiste dans les pays où le marxisme n'est pas au pouvoir ». Les hésitations sur l'attitude à prendre face aux croyants sont interprétés bien rapidement comme pure stratégie. Le communisme italien,

devrait ici poser problème, n'est même pas qué.

e œuvre aussi considérable ne peut mettre un nt final à aucune étude quelle qu'elle soit. e n'en sera pas moins un outil appréciable, n présenté, de large information, pour les ercheurs comme pour les pasteurs.

Claude GEREST

, tome 2, **L'athéisme dans la philosophie temporaine,** vol. 1., **Courants et penseurs,** urnai-Paris, Desclée et Cie, 1970, 716 p.

aucoup se réjouiront de la parution en frans du troisième volume de cette somme sur théisme qu'éditent Jules Girardi et Jeançois Six sous le titre : **Des chrétiens intergent l'athéisme.** Il concerne l'athéisme dans la ilosophie et traite plus spécialement des **urants et penseurs.** Si l'on en juge par la dirsité et le choix des sujets traités (athéisme idéalisme, athéisme et marxisme, athéise et existentialisme, athéisme et phéménologie, athéisme et néo-positivisme, héisme et structuralisme, etc.), on a tout u d'être satisfait. Il faut souligner cepennt que la qualité des contributions est inéle. Les chapitres sur le néo-positivisme (J. drière) et le structuralisme (P. Blanquart) nt remarquables. D'autres parties ont une oblématique déjà dépassée ; cela tient en rtie au moins à la date de rédaction des étues en cause. En ce qui concerne la partie éorique sur le marxisme, il semble qu'à côté e l'étude de G.M.-M. Cottier, il y aurait eu ace pour d'autres interprétations, ce qui aurait ermis d'avoir une idée plus complète des cherches actuelles. Il est vrai que nous etrouvons, dans le dernier chapitre de P. Blanuart, un développement intéressant sur le arxisme d'Althusser.

uoi qu'il en soit de ces insuffisances, il est ertain que cet ouvrage constitue, comme les récédents, un instrument de travail essentiel our tous ceux qui s'intéressent à l'athéisme.

Etienne DUVAL.

piritualité

larcel HERTSENS, **Trésors Mystiques de l'Inde. es grands textes de l'Hindouisme et du Boudhisme,** Paris, Ed. du Centurion, 1968, 336 p.

s'agit d'une anthologie très bien faite, pour grand public, de textes significatifs de l'hindouisme, depuis les Védas jusqu'à Tagore et du bouddhisme, du Vinaya jusqu'à Shântideva (7e s. ap. J.-C.). Comme toute anthologie, celle-ci peut être ici ou là discutée. Chacun peut avoir ses préférences et s'étonner que l'on n'ait pas cité tel ou tel texte cher au cœur. Mais il faut bien choisir, et les textes essentiels y sont. Très bien édité, accompagné de nombreuses illustrations suggestives en noir et blanc, cet ouvrage, tel qu'il est, est une réussite. Les textes sont présentés avec sobriété et justesse. Ils permettront d'appréhender la saveur propre aux deux grandes traditions spirituelles nées en Inde. Sans doute donneront-ils envie de se plonger plus avant dans les œuvres échantillonnées. Le survol est nécessairement rapide et partiel, plus encore pour le bouddhisme que pour l'hindouisme. A vrai dire, le bouddhisme y est un peu réduit à la portion congrue. Cela s'explique par le parti géographique de l'auteur: le sol indien. On eût pu imaginer un parti moins local, qui eût rendu meilleure justice aux textes du Mahâyâna. Un glossaire et une bibliographie, sommaires mais suffisants pour cette anthologie, complètent l'ouvrage. Dans la bibliographie (p. 317), on restituera au Grand Véhicule les textes traduits par E. Conze dans **Buddhist Wisdom Books,** mis ici par erreur en relation avec le Petit Véhicule.

Pierre-Réginald CREN

1. Michel RAVENNE, **Initiation à la Méditation,** Chambéry, Ed. Présence 1970, 262 p.

2. **Jap-jî. Enseignement initiatique du Guru Nanak (XVIe s.),** Introd. de Sant Kirpal Sing Ji Maharaj, Chambéry, Ed. Présence, 1970, 192 p.

3. ABHISIKTANANDA (Swâmi), **Gnânânanda, un maître spirituel du pays tamoul,** Chambéry, Ed. Présence, 1970, 160 p.

Une nouvelle collection, « Le Soleil dans le cœur », qui « a pour but de présenter divers sentiers vers l'intériorité ou favorisant cette démarche », sous la direction de M. M. Davy, nous livre ses trois premiers titres. Diffusion : Libraire de Médicis, 3, rue de Médicis, Paris-VIe

1. C'est la relation d'une longue expérience de la méditation que donne avec sincérité M.R. Il nous fait part de sa pratique de diverses psychotechniques méditatives, dont le rappel ou la découverte seront utiles à beaucoup. « N'être qu'à l'affût d'une mystique incluse en toute

nature, tout esprit, en l'essence même des choses, quelles qu'elles soient » : tel est le but avoué de cette méditation vaguement teintée de spinozisme et de bouddhisme. Il ne s'agit donc pas de méditation spécifiquement religieuse. Et même si l'on fait allusion aux Exercices de S. Ignace, à Jean de la Croix ou à l'Hésychasme, ce n'est évidemment pas une initiation à la méditation chrétienne. M. R. a butiné un peu partout ses techniques et ses idées et les a mis à son service. D'où vient cependant l'insatisfaction que nous ressentons et que, malgré la sincérité et la continuité de l'expérience décrite, nous avons envie de parler d'amateurisme ? L'absence d'une quête spirituelle plus profonde sans doute, moins égocentrique encore ; l'absence aussi d'un maître qui eût pu éclairer les démarches nécessaires mais préliminaires ici rapportées et surtout les faire déboucher sur un autre plan. L'autodidactisme en ces matières, s'il apporte une richesse d'expérience irremplaçable, tourne cependant vite court. Aussi bien, cette « initiation » nous semble utile, non aux débutants laissés à leur seul jugement (en dehors de la fidélité vécue à une grande tradition), mais à des êtres vraiment polarisés par l'aventure spirituelle, disponibles à l'Absolu et en relation avec un aîné. Ils trouveront alors dans ce livre bien des éléments d'expérience et de technique méditative qui peuvent leur être de quelque profit.

2. Pour la mystique comparée, voici un ouvrage intéressant. En nous donnant une traduction du **Jap-jî**, il nous situe en Inde, durant cette ère faste (XVe-XVIe s.) de la civilisation mongole, qui fut marquée par l'apparition du sûfisme indien, interpénétration des courants hindou et musulman. Le guru Nânak (1469-1539) est de la même lignée que les Kabîr ou les Jâyasî, à peu de choses près ses contemporains. Sûfi donc, mais sans cesser d'être hindou, il rend hommage dans les trente-huit stances du **Jap-jî** au Dieu unique, donneur de grâce, et trace comme un résumé du chemin qui conduit à l'union. L'importance du **Jap-jî** tient aussi au fait qu'il est l'œuvre fondamentale de l'**Adi-Granth**, le Livre Saint des Sikh. Nânak est en effet le fondateur de cette secte, toujours vivante en Inde, d'« apprentis » (**sikh**) de la quête spirituelle. Sant Kirpal Sing Ji Maharaj en est aujourd'hui l'un des maîtres éminents. Sa longue introduction (p. 23-140) permet de saisir les thèmes majeurs de la mystique Sikh : centration sur le Verbe divin, la volonté divine et sa grâce, la souvenance de Dieu, l'importance du Guru, etc. De nombreuses citations dénotent une influence chrétienne. Ce livre, qui n'est pas de science mais de tradition spirituelle, — c'est à la fois sa force et sa faiblesse —, apprend donc beaucoup. On regrettera un peu que les références données par l'introducteur soient ou absentes ou trop évasives. On regrettera surtout que le préfacier (A. Dupuis ou Ph. de Vermandois ??) n'ait point d'entrée de jeu présenté une étude historique un peu sérieuse de Nânak, de son milieu spirituel, de la postérité Sikh. Cela eût mieux préparé le lecteur français à la lecture du Jap-jî et de son introduction que les pages, au reste suggestives, sur les « sept plans de conscience ». Enfin, pourquoi ne pas respecter les accentuations, écrire **Nanak,** au lieu de Nânak, **Jap-ji** au lieu de **Jap-jî, samskara** au lieu de **samskâra**, etc. ? Cela ne serait pas plus difficile.

3. Pour qui est déjà quelque peu entré en contact avec la spiritualité hindoue, voici un admirable petit livre. Dans **Sagesse hindoue Mystique chrétienne,** Dom Le Saux (Abhisiktananda) nous avait donné de belles pages sur Ramana Maharishi. Ici il nous fait faire connaissance avec un autre grand maître spirituel proche du premier mais beaucoup moins connu. Non point connaissance théorique, mais rencontre vécue. Observateur lucide et pénétrant qui ne s'en laisse point conter, Abh. rapporte l'enseignement de Gnânânanda, qui apparaît marqué du signe de la simplicité et de la grandeur des vrais spirituels. Rien d'ésotérique ni de superflu, plutôt une sorte de réduction à l'essentiel, dans une continuité très pure avec les **Upanishads** : expérience de la non-dualité, de la plénitude comblante de l'Etre, par la voie méditative d'une descente inconditionnelle aux profondeurs du Soi. Parmi tant d'écrits plus ou moins frelatés sur la spiritualité hindoue, celui-ci est une bouffée d'air pur. Il aura le mérite de décevoir les curieux en quête de sensations ou d'idées extraordinaires, mais à ceux qui cherchent réellement l'Absolu, il fera entendre une musique d'authentique sagesse, en-deçà cependant des harmoniques trinitaires déployées en christianisme. Outre de belles pages sur la signification du **guru** ou du **linga** shivaïte par exemple, Abh. nous donne de suggestives descriptions de la vie en **âshram** comme des cérémonies rituelles d'un temple shivaïte. Grâce à la forme de « récits » adoptée par l'auteur, ce livre est vivant et sa lecture

ssionnante. Juste une petite critique : il est
mmage qu'on n'ait pas constamment veillé à
ccentuation correcte des termes sanskrits.

P.-R. C.

ivers

ean-Pierre DECONCHY, **L'orthodoxie religieuse,**
ssai de logique psycho-sociale, Paris, Les édi-
ons ouvrières, 1971, 375 p.

hercheur de race, austère mais passionné,
ean-Pierre Deconchy, psychologue affecté au
aboratoire de psychologie sociale de la Sor-
onne et membre du Groupe de Sociologie des
eligions de Paris, vient de publier, sous le
tre **L'orthodoxie religieuse,** un ouvrage de
rande valeur, qui intéressera surtout les psy-
hologues et sociologues mais aussi les théo-
ogiens. Ceux qui étudient le fonctionnement des
déologies à l'intérieur des groupes trouveront
des données de base fort éclairantes.

a dialectique de fond qui dynamise la réflexion
e l'auteur est constituée par le conflit latent
u violent qui oppose le système orthodoxe et
prophétisme messianique ; sans doute l'atten-
on se portera-t-elle essentiellement sur le
remier terme de l'alternative, mais tout ce
ui est dit sur l'orthodoxie ne prendra son sens
u'affronté au problème du messianisme. Et
ourtant, on peut déceler un autre affrontement
lus profond, apparemment dangereux et réduc-
eur, en réalité particulièrement fécond pour qui
ait le mener avec rigueur et honnêteté, entre
discours du scientifique soucieux de ratio-
alité d'une part, et l'orthodoxie et le messia-
isme d'autre part ; nous sommes alors au
œur du débat qui oppose les sciences hu-
naines et la pensée théologique.

.-P. Deconchy ne mêle pas pour autant les
enres ; si son intention est bien, par un cer-
ain côté, d'interpeller la théologie, cette inter-
ellation ne peut avoir pour lui toute sa valeur
ue dans la mesure où il se situe pleinement,
n tant que chercheur, du côté de la psycho-
ogie sans déborder son domaine. Il y a parti-
ulièrement réussi puisqu'un des intérêts ma-
eurs de son ouvrage se situe au niveau de la
sychologie expérimentale ; il a mis au point
ne méthode originale pour l'expérimentation au
œur du système institutionnel ; abandonnant le
aboratoire, il réalise ses expériences, pour la
plupart très rigoureuses, dans un milieu naturel.
Il évite ainsi le côté artificiel des montages
expérimentaux entièrement construits en vase
clos, et peut atteindre une précision que l'en-
quête est incapable de fournir.

C'est à l'intérieur de l'Eglise catholique qu'il a
mené ses recherches. Celle-ci offre un cadre
intéressant pour l'étude de l'orthodoxie reli-
gieuse. Par orthodoxie, il faut entendre l'idéo-
logie d'un groupe où les mécanismes régulateurs
sont particulièrement importants ; la façon dont
est réglée l'idéologie fait partie de l'idéologie
elle-même de telle sorte que toucher à ce type
de régulation c'est toucher à l'idéologie. Pre-
nant les problèmes du côté de l'information,
on notera alors qu'à l'intérieur d'un groupe
orthodoxe, l'information se présente sous une
forme dégradée. Et l'hypothèse principale énon-
cée par l'auteur est la suivante : « Dans un
groupe orthodoxe, la fragilité rationnelle de
l'information est compensée par la vigueur de
la régulation ». Une série d'expérimentations
vérifieront graduellement cette hypothèse cen-
trale. On s'aperçoit d'abord que le lexique uti-
lisé en régime d'orthodoxie est spécialement
pauvre parce qu'il doit rejoindre le corpus
doctrinal préformé. D'autre part la proposition
religieuse fait preuve d'une très grande plasti-
cité lorsqu'on fait intervenir les centres pro-
grammateurs, qui ont un pouvoir de régulation
sur l'idéologie, ce qui tend à montrer que « dans
certaines conditions, la régulation l'emporte
sur la signification au point que l'on pourrait
dire qu'adopter une « religion » c'est opter pour
un certain type de régulation psycho-sociale »
(p. 221). Par rapport à la Bible, s'il est bien
admis que la doctrine sur laquelle se fonde le
groupe est tout entière présente dans le corpus
biblique, les sujets orthodoxes s'effarouchent
devant la tonalité anarchique de certains Livres,
craignant que le prophétisme qui s'y exprime
vienne remettre en cause les régulations les
plus essentielles d'une doctrine déjà bien définie.
Enfin, si l'on met en relief la fragilité ration-
nelle d'une proposition religieuse, la tendance
du groupe orthodoxe sera de renforcer la pro-
ximité de cette proposition avec le corpus
doctrinal ; par contre souligner la déviance
d'une autre proposition par rapport à la doc-
trine, c'est faciliter la reconnaissance de sa
fragilité rationnelle.

Malgré l'apparente simplicité des résultats, la
mise à jour des lois de fonctionnement d'un
groupe orthodoxe peut s'avérer d'une très gran-

de utilité pratique ; tout groupe, quel qu'il soit, court le risque, pour assurer sa cohésion, de sacraliser soit l'idéologie autour de laquelle il se constitue, soit les instances qui en assurent la régulation, engendrant ainsi des sectarismes et des totalitarismes imperméables à une saine critique et dangereux pour la société comme pour les individus.

Il est possible cependant que le lecteur peu habitué à des travaux scientifiques ou trop pressé d'y chercher des solutions à ses problèmes concrets immédiats soit entraîné dans certaines ambiguïtés. Nous pensons en particulier au sens que donne l'auteur au mot raison (il s'agit ici de la raison hypotético-déductive), qui ne correspond pas forcément à tout ce qui peut être mis sous ce terme. Il est probable aussi que les linguistes et les psychologues cliniciens se sentiront quelque peu frustrés. Mais lorsqu'un chercheur a bien délimité le champ de sa recherche, peut-on lui reprocher de ne pas l'avoir débordé ? Pour donner tout leur sens aux résultats d'un travail scientifique et situer leur terrain d'application, il faut savoir revenir aux présupposés explicités au départ.

Etienne DUVAL

Georges M.-M. COTTIER, **La mort des idéologies et l'espérance,** Paris, Ed. du Cerf, 1970, 189 p., 18,50 f.

Le Père Cottier aborde ici des problèmes importants : ce qu'il appelle la mort des idéologies, le développement du pragmatisme, la tentation du nihilisme, et face à cette situation la nécessité d'une réflexion éthique. On serait en droit de critiquer sa conception de l'idéologie qu'il identifie trop facilement à un messianisme temporel et qui cadre trop bien avec le marxisme. On pourrait se demander aussi si l'on va réellement vers une mort des idéologies ; certains estiment que l'idéologie est aussi nécessaire à la vie de l'homme que l'oxygène qu'il respire et l'on peut supposer que l'état de crise dans lequel se trouve notre civilisation est un terrain propice pour donner naissance à de nouvelles idéologies. Quoi qu'il en soit, il reste vrai que le besoin d'une éthique politique pour notre temps se fait sentir de plus en plus ; en mettant en relief une telle nécessité, l'ouvrage du Père Cottier donne à réfléchir.

Mais la problématique théorique dans laquelle se situe l'auteur laisse insatisfait. Il peut donner l'impression de faire descendre sa loi morale d'un autre monde pour l'appliquer aux contingences qui sont les nôtres et de vouloir délibérément nous faire renouer avec l'univers intellectuel dans lequel ont baigné les générations chrétiennes qui nous ont précédés. Sa volonté de réhabiliter la métaphysique, le droit naturel et la philosophie chrétienne, pourrait en être l'indice. Il est certain que nous avons toujours à ressourcer notre réflexion au contact de nos anciens maîtres ; c'est sans doute une des leçons que veut nous faire entendre le Père Cottier, et elle n'est pas négligeable. Mais il restera toujours au penseur à se situer dans un lieu où puissent l'entendre ses contemporains, ce lieu qui est le leur et donc aussi celui du théologien et du philosophe.

E. D.

Le Gérant : A. Durand / Imp. Artistique P. Jacques, 73 - Aix-les-Bains / Dépôt légal : 3me trim. 197

lumière et vie

Cahiers disponibles

8 Crise de la morale
19 Chrétiens séparés devant l'œcuménisme
24 De l'immortalité de l'âme
32 Suicide et euthanasie
33 Réflexions sur le miracle
34 L'évolution humaine
35 Transmission de la foi et catéchèse
36 Le Rédempteur
37 Israël
38 La guerre
39 L'argent, I
40 Aspects du protestantisme
41 L'espérance
42 L'argent, II
43 Conception chrétienne de la femme
44 Amour de Dieu, amour des hommes
45 Le Concile œcuménique
46 La prédication
47 La conversion
48 Création et créature
49 Autorité et pouvoir
50 Vivre dans le monde
51 La confirmation
52 Le ciel
53 La tentation
54 Cinéma et vie chrétienne
55 Les Eglises d'Orient
56 Marie et le salut du monde
57 Le Christ-Roi
58 Jour de fête, jour d'ennui
59 Concile et réforme dans l'Eglise
60 L'amour et le temps
61 Liberté du chrétien
62 Jésus, fils de l'homme
63 Laïcs et mission de l'Eglise, I
64 La communion anglicane
65 Laïcs et mission de l'Eglise, II
66 Dieu se tait
67 L'Esprit et les Eglises
68 La mort
69 La liberté religieuse
70 Sacrement de pénitence
71 Théologiens et mission de l'Eglise
72 Christ notre Pâque
73 L'Eglise et le monde
74 Après le Concile, I
75 La prière
76-77 Les prêtres
78 Satan
79 Le pèlerinage
80 Christianisme et religions
81 Exigences du renouveau liturgique
82 Le mariage
83 Communion des saints
84 Eucharistie et unité
85 Les pauvres
86 Les malades
87 Il est descendu aux enfers
88 Le langage et la foi
90 La ville
91 La violence
92 Israël et la conscience chrétienne
93 L'Eglise aujourd'hui
94 Vivre l'Eucharistie
95 Prospective pour une éthique
97 La sexualité en procès
98 Qu'est-ce que croire ?
99 Les communautés de base
100 Le langage poétique et la foi
101 La mort du Christ
102 Droit et Société
103 Unité et conflits dans l'Eglise

Cahiers à paraître

104 Dieu-Père
105 Situation politique de l'Eglise

Les cahiers disponibles jusqu'au n° 100 sont vendus au prix de : France, 6 f ; Etranger, 6,50 f.

PRIX : France, 6,50 f.
Etranger, 7,00 f.



2, place gailleton / lyon 2e
france 6,50 f - étranger 7 f